المخلك كم كمين السعادي وذارة المغليم العالى وذارة المغليم العالى جامعت أم العت رى الملية الملية الملية الملية العلياء الشروية العلياء الشروية العلياء الشعيدة





« عَرضَ وَنقند » رسّالهٔ معتدمة لنيل درجة لما چستير

> اعتداد سلیک کالی سرک بی

إشرَافَ ولالنوركوركوريوليور ولالنوركوركوريوليور

٣٠٤١ه - ١٤٠٣م

يسم ألله الرحش الرحسسيم

شکر و تقدیسسر

أحمد الله سبحانه ، الذي هيأ لى الأسباب ، وأعانني على ما بذلت من جهد و مشقهة في البحث والدراسة ، ووفق لإرشادى رجالا كراما بررة .

وأرفع الشكر الجزيل لجامعة أم القرى الفتية ، التي عشت في وحابها ، طالبا وباحثا ، و تحت رعاية إدارتها ، مواطنا ودارسا ،

وشكرا لا سرة كلية الشريمة ، وعادتها الرشيدة ، ولقسم الدراسات المليا _ فرع المقيدة _ رئيسا، وأساتذة ، ورفاقٌ علم،

وأخص بالتقدير والعرفان أستاذى الجليل ، صاحب الغضيلية الدكتور عبد العزيز عبدالله عبيد ، الذى أشرف على هذه الرسالة ، فكان لتوجيهاته السديدة ، ورحابة صدره ، وسعة علمه وخبرته ، أبلين

قلم يضن علي يوما بما حباه الله من فضل ، ولم يأل جمسدا في بذل النصح والتشجيع ، مضعيا بوقته وراحته ، من أجسل تحقيق رسالته السامية ، التي أفنى حياته من أجلها ، فقد كان هدف وما يزال _ تربية جيل من الشباب المسلم ، الموا من بعقيدته ، المدافع عنها _ بكل عزم و تصميم _ ضد كل زيغ وضلال .

فجزاه الله عنى ، وعن كل تلاميذه ، خير الجزا ، بقدر ما بدل وأخلص النصح . ولا يفوتنى أن أوجب شكرى لكل من بذل جبها ... قل أو كثر ... في إخراج هذه الرسالة ، فين لا يشكر الناس ، لا يشكر الله ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ".

العقد مسيدة

- ر ــ الباحثون في ميدان العقيدة الإسلامية .
 - ٢ _ لماذا اخترت الفرالي موضوعا للبحث ؟
- ٣ __ المقبات التي تصادف الباحث في آرا الفزالي ،
 - ٤ ـ خطـة البحث .

*

بسم الله الرحين الرحييسيم (أ)

المقدم____ة

"للسّبه الحمد ، ربّ السموات ، وربّ الا رض ، ربّ العالمين ، وله الكبريا في السموات والا رض ، وهو العزيز الحكيم"،

والصلاة والسلام على رسولنا ونبينا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذى أرسله الله بالمقيدة الصافية ، الداعية إلى التوحيد ، ومعرفة الخالق من جلال صنعه ، وبديع آلائه . عليه وعلى آله ، وصحب ومن سلك سلوكهم ، ونهج نهجهم إلى يوم الدين أفضلُ صلاةٍ وتسليم و بعد :

فقد كان ميدان العقيدة الإسلامية _ وما يزال _ موضع اعتمام علما الأمراح الإلكيات _ بصغة خاصة الامراحة الإسلامية ولقد حظامي جانب الإلكيات _ بصغة خاصة _ بالعناية الغائقية من الباحث بن _ قديما وحديثا _ انطلاقا مرضة التفكير في آثار قدرة الخالق ، وحكمته البالغة ، للتوصل إلى معرضة الخالق سبحانه ، معرفة يقينية ، لا يشوبها شك أو ريبة .

وقد ساهم في هذا المجال الكثيرون من الباحث بن عن الحسق ، فمنهم من هدى الله إلى الصواب ، فاختار الطريقة المثلى ، حين تمسك بهدى القرآن ، وإرشاد السنة ، ومنهم من ضل الطريق ، فانحسسوف عن الصراط المستقيم ، بجريه ورا طيش العقل ، و نزعات الهسسوى ، فانقاد إلى الغي والضلال .

ومنهم من اغتار الطريق غير المأمونة ، التي يشوبها الكدر ، وتحفها الائشواك ، فسقط منهم من سقط في براثن الشك والحيرة ، وللسلم النائشواك ، فسقط من كبوته ، فغر صريع العماية والغواية " وما ظلمهم

الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ".

وآخرون عبروا تيمه المعيرة بعد أن كابدوا عواصفها وأنوا ها ، واستطاعوا في النهاية أن يصلوا إلى بر الأمان سالمين ، فعاد إلتهمم الرشد ، بعد أن وجدوا المقيقة في نبعها الرباني ، من كتساب الله والحكمة .

وكان من هذه الفئة الا عيرة أبو حامد الغزالي __رحمه الله _ الذى ظل طوال حياته يطرّوف في آقاق المعرفة ، ويتحول مـــن طريق إلى أخرى ، وهو ينشد الوصول إلى الحقيقة . يخبوض الامواج العاتية ، وتتجاذبه التيارات العنيفة من كل جانب ، ويُلقى بنفسه في خضم المعارف ، يخوضها "خوض الجبأن الحذور " تارة ، وخوض " الشجاع الجسور " تارة أخرى _ على حد تعبيره _ إلى أن هداه الله في سنى حياته الا غيرة إلى الحق والرشاد ، بعد أن وضحت أمامه منارة المعرفة الحقة ، التي قاد تمه إلى مرفا الا مان ، فحط بـــه الرحال في رحاب القرآن والسنة ،

وقد دفمني إلى أغتيار الفزالى موضوعاً للبحث ، شغف قديم إلى معرفة هذه الشخصية المتميزة ، المتعددة الانط ، فنذ بدأت الطالع كتب التراث هالني أن أجد اسمه في كل علم مسطورا فلل المتعددة ، وفي كتب الفلسفة ، وكتب الفقه والانصول ، وكتب التصوف والانطلاق والتربية ، وما أثار فضولي أن رأيته هدفا للنقد بين المادحين والمتأد حين ، هو لا يكيلون له المدح والثنا ، ويحيطونه بهاللسسة من التقدير والإعجاب ، ويضفون عليه صنوف التعظيم والانتقاب ، وأولئك يحطون من شأنه ، ويمنون من قدره إلى درجسة تثير الدهشة والعجب ، وما زاد فضولي أن قرأت لشيخ الإسلام ابن تيمية نقدا للغزالي في مواضع

عديدة . فطورا تعظى أفكار الفرالي بموافقة شيخ الإسلام بعندما يطالعه معاجما للفلسفة وعلم الكلام ، وعين يوجه سهامه إلى الباطنية من فسلاة الشيمة ، وطورا يرفض آرا ، وحين براه متأثرا بالفلسفة ، لكنه مع ذلك كان رفيقا في نقده أ، رقيقا في أسلوبه ، بل ويسبدي أحيانا إعجابه ببعسف فصول كتابه الإحسيا ، ويلتمس له الاعدار ، إذ لم يتلق الحديث عن شيوعة ، ويحرص شيخ الإسلام في غيسر موضع أن ينص على أن أبسا حامد انتهى أمره إلى الاشتغال بالحديث والسنة .

فلما أنن الله عزوجل أن أتقدم بالبحث لنيل الدرجسة الملمية ، سرعان ما برقت في نعني فكرة اغتيار الفزالي موضوعا لبحثى ، وسرعان ما سبعلت موضوع الحرسالة "آرا! الفزالي في الإلهيات : عسرض ونقل " .

وقد أشغق على الكثيرون من أسا تذتي وزملائي ، بل و نصحنى بمضهم بالابتعاد عن هذا الموضوع بخوفا على من تشعباته ، وطرق الوعيرة .

فالبحث عن آرا الفزالي يتطلب الغوض في متاهات علم الكلم ، اختيار وضلالات الفلسلفة ، وشطحات التصوف ، ولكن لم يعد لي/بعلما أن سجلت ، وكان لزاما على أن أخطو الخطوة الا ولى .

وكان أول ما صادفني من عقبات ندرة المراجع ، و عاصة مو لفات الفزالي نفسه ، ومراجع الفلسفة والتصوف ، ولكن أسا تذتي حسفظ بهسرف الله ورعاهسم ــ أمدوني بطرف منها ، وبعض زملائي أمد ننى بطرف آخر ، إلى جانب ما عثرت عليه في المكتبات المامة ، والخزائن الخاصــة ، وما است عربه ليوم أو يومين من الإخـوة ، وقد كان هذا سببا في رجوعسي إلى المصدر الواحد في عدة طبعات في بعض الا عيان .

ولم يكن في استطاعتي أن أبحث في آرا الفزالي الاعتقاديسة كلها بالأن هذا أمر ينو به كاهلي ، و لا تتسع له رسا لة واحسدة ، فحصرت بحثي على الإلبيات فحسب ، مو جلا النبوات والسميات ، إلى فرصة أخرى ، وعسى ذلك أن يكون قريسها .

وانتقلت إلى حياة الفزالي ونشأته لا تمرف على بيئته ، وشيوخمه الذين أغذ عنهم ، وتأثر بهم أحيانا ، وأصحابِه الذين عايشهم ، وتلامذتِه الذين أغذوا عنه ، أو تأثروا بآرائه ،

ثم خضت في مو لغاته العديدة بالا تف على اعتماماته في مختلف مراحل حياته ، وإحصا إنتاجه و تراثه ، الذى خلفه ورا ه ، فكها موضع أخذ ورد من الخصوم القادحين ، والا نصار المادحيسن _ على حد سوا _ . .

و في الفصل الا عير من الباب الا ول بحث عن حياته الفكرية إلى في وصل إلى مرحلة الشك ، التي حولت اتجاهه ، ود فعته إلى طريسة التصوف ، الذى وجد فيه مأمنه وضا لته فترة طويلة من حياته .

وفي الهاب الثاني: انتقلت مع أبي حامد إلى الجانب العقدى في الإلهيات : و فوجدت الكثير من التناقض في آرائيه ، هذا التناقيين الذى يرجع إلى انتقاله من فكر إلى فكر أ ومن طريق إلى أخسرًا. فهسو طورا متكلم يذبعن آزاف الأشافرة ، وينحو بحوقهم ، وطور ا آخر متصوف يسير في فلك المتصوفة ، وطورا ثالثا يسيل إلى الحق ، ويتهسج منهج السلف ، ويتمسك بأدلة القرآن والشنة ، ويهاجم المتصوفة المفالين في شطحاتهم . وأحيانا الميانية الاعدان لأخطائهم لايل ويكسساب ينزلق فيما انزلقوا فيه من أوهام في بمف الا حيان ، وكان لا بسيد من تحديد نقطة البداية ، فكان من الطبيعي أن أستسند إلى كتابسه "الاقتصاد في الاعتقاد " باعتباره أدق مصدر وأشتر مله لا رائه الكلامية، وهو نفسه الذي يحيل إليه في كثير من كتبه . ولكن لم أستطع أن أقتصــر على هذا المصدر ، ولو قد فعلت لما كنت معبرا بصدق عن آرائــــه في مختلف أطواره ، فكان لزاما أن أقف على رأيسه فيما وقع تحسست يدى من المراجسع الا عُزى مراعيا ب قدر استطاعتي الترتيب الزمني حتى أصل في نهاية المبحث إلى رأيه النهائي الروالذي استقر عليسه في آخر الائمسر .

أما نقدى لا را الغزالي ، فقد اعتمدت فيه أساسا على منه والسلف ، فالك المنهج الذى نو من به ، ونرى فيه الملاذ والملج المالي المنهج الذى يعصم من الخطأ والزلل ، ويقود إلى فه المقيدة الصافية ، من منابعها الا صيلة ، في سهولة ويسر ، وبعيدا عن التشويش والتعقيد والتأويل لكتاب الله وسنة رسوله ، وقد حاول عن التشويش والتعقيد والتأويل لكتاب الله وسنة رسوله ، وقد حاول أن أنصف فالفزالي في شتى آزائه ملت زما الا مانة العلمية ، دون تحامل أو تعاطف ، واضعا نصبعيني أن أصل إلى الحقيقة المجردة ، فل م

ولف النعنفوق ما يحتمل ، ولم أحاول تصيد الا خطا ، بل علي العكس كنت أحاول أن أبحث للفزالي عن مخرج حين أزا ، قد غرب أو شيرة وابتعد عن السداد ، في نعن يعيل به إلى الحق ، ولم أكن لا عجم عن مقالة الحق لوجه الحق ، والتزاما بالصدق .

ونتيجة لهذه العوامل ، والخطوات التي ذكرت قسمت بحث ____ي

أما المقدمة فعاك التي أتقدم بها إذا كرا سبب اختيار الهددا الموضوع ، سبنا الخطوات التي سلكت ، موضعا ما لاقيت من عقبات ومشاكل ، معتذرا في نفس الوقت عما يكون قد بدر من تطويل في بعلف المواقف ، أو إيجاز حيث يجب الإسهاب ،

أما الباب الأول فيدور حول : حياة الفزالي ونشأته ، وقسمته إلى خمسة فصول هي على التوالي : __

- العصر الذى عاش فيه الفزالي (من الناحية السياسية
 والاجتماعية والثقافية) .
 - ٢ ـ حياة الفرالي ونشأته .
 - ٣ ــ شيوخه ، وأصحابه ، وتلا ميذه ،
 - } ـ موالفات الفرالي .
 - ه ـ الشك عند الفرالي (حياته الفكرية وتطورها).

أما الباب الثاني ، فقسمته إلى تسمة فصول ، رتبتها على حسب ورودها في كتاب الاقتصاد ، وابن كنت أفردت بعضها في فصول مستقلة نظرا لا مستها ، وهذه الفصول هي :_

- ١ = _ الاستدلال على وجود الله تعالى
 - ٢ في التنزيهات .

- ٣ _ الوحدانيـــة.
- ٤ _ الصفات الخبرية.
- ه ــ روا يـة الله سبحانه م
 - ٦ ـ الصفيات المقلية،
 - صفة الكلام،
- ٨ ــ تعلق قدرة الله بأفعال المياد .
 - ٩ _ الجائز في حق الله تعالى ٠

وفي الخاصمة ذكرت النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث ،

و بعد ، . فتلك صفحات أتقدم بها _ في تواضع _ إلى سير أسا تذتي الا بيلاً ، هي جهد المقل ، و شمرة عمل متواصل ، استمر قسراية عامين ، راجيا أن تحوز القبول ، ملتمسا قبول العذر ، في زلمة قلم ، أو نسيان مهم ، فلا أدعى لنفسى كمالا ، لان الكمال لله وحده .

ظإن أكسن قد وفقت فحمدًا لله على نعمائه ، وإن تكن الا خسرى ، فعسبي أنني لم آل جهدا ، ولم أد خروسعا ، وأنني خضت خضم بحر متلاطهم ، وأحمد المولى سبعانه أننى لم أنزلق فيه إلى القاع ، وانما عبرته بحول الله وقوته وخرجت منه ، معافى ، سليمان في عقيدتي وعقلي ، مع أبى حامد برحمه الله بالى بر الا مان .

أكسرر شكرى لجامعتى الفتيدة ، وأسرة الدراسات العليسسا: قسم المقيدة ، وأسا تذتي الا طفل .

والله من ورا القصد ، فمنه أستمد العون ، فنعم المولى ، ونعم النصير .

البَامِلُ لِأُولَ البَامِلُ اللَّهُ وَلَ المُعَادَةِ الْعَنْدَالِي

المساب الأول

حيياة الفزال

وفيه فصول خمسية:

_ المفصل الا ول و المصر الذي عاش فيه الفزالي

(من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية)

ـ الفصل الثاني : نشأته و حياته .

_ للفصل الثالث : أساتذته وتلاسيده وأصحابه .

- الفصل الرابع : مو لفات الغزالى ·

ـ الفصل الخاس : الشيك عند الفزالي

ر حياته الفكرية و تطورها ، .

الفصل الأول

والمصر الذى عاش فيه الغزالسي)

ر __ الحياة السياسية:

- ي أثر الفرق الدينية في تفكك الدولة العباسية .
 - * دولة السلاجسقة .
 - ي العروب الصليبية في هذا العصر.
 - ٢ _ الحياة الاجتماعيـــة:
 - » طبقات المجتمع .
 - * اللهــو والمجــو ن •
 - * مجالس الوعظ والقصص
 - * المسرأة في هذا العصسر.
 - ٣ _ الحياة الثقافيـــة:
- * انقسام الدولة الاسلامية وأثره على الحركة الثقافية.
 - * المراكز الثقافيدة ، ودور الثقافدة .
 - * انتشار المدارس الإسلامسية .
 - يد المدارس النظامية وأثرها .
 - * أهم العلوم في عصسر الفزالي ،
- التفسير ، المديث ، الفقه ، علم الكلام ، الفلسفة .

الفصل الا ول

العصر الذى عاش فيه الغزالسيسي

(من الناحية السياسية ، والاجتماعية ، والثقافية)

(p)))) - 1.09 / \$0.0 - (0.)

أولا _ الحياة السياسية:

في منتصف القرن الخامس الهجرى ، وإبسّان المصر المباسسي الثانى مساش (أبو حامد الفزالي) .

وقد تبيز هذا العصر لل على الرغم من ضعف الخيلا في المهاسية للمهاسية لل المهاسية للمهاسية التي انفطت على الدولية ، وكان ذلك سببا في تعدد مراكز العضارة ، بعد أن كانت قياصرة على بغداد لهاصة العباسيين له وقيد ظهرت هذه المواكيز في : مراكش ، والقاهرة ، وبخارى ، وغيزنة وغيرها ، بغضل تينافس الخلفا ، والا مرا ، والسلاطين ، والوزرا ، في تشجيم وبال العلم والا دب ، وبغضل ذيوع العمران ، ورقبى المجتمع الإسلامي (١) . ويمكننا أن نقسم هذه الدول إلى مجموعتين ؛ الأولى : تلك الدول المستظة التي تتبع الخلافة العباسية تبعيمية شكلية بحتة ، لتضغي على نفسها الشرعية الدينية والسياسية (٢).

⁽١) مقدمة كتاب (تاريخ الإسلام) د/حسن إبراهيم حسن طرح سنة ٢٦٥ (م.

⁽٢) كالدولة الخوارزمية ، والدولة المرابطية في المغرب والا تندلس ، والدولمة المرابطية في السلجوقية.

والثانية: الدول التي استقلت تماما عن الخيلا فة العباسية (١) .

ويهمني أن أشير هنا الى أن الحركات الانفصالية والاستقلاليسة لم تكن سياسية بحتة ، لأن هدفها في المقام الا ول الانتصار لفرقة من الفرق الدينية التي تشعبت في ذلك العصر ، و من تسم يصمب على الباحث أن يو رخ لهذه الحقية من الزمن دون أن يتنباول الدوافع الهذهبية لقيام تلك الدول .

أثر الفرق الدينية في تفكك الدولة المباسسية:

لقد بلغ نشاط الفرق الدينية ذروته في عصر المباسبيه وسيد المعاللة المواعف ، وانقسمت كل فرقة إلى عدة فرق فرعيسة ، فانقسم المعتزلة إلى عشرين فرقة ، والخوارج إلى عشرين ، والشيمة إلى ما يقرب من الثلاثين ، واشتد الجدل والنزاع وأصبح المجتمع حافسلا بصنوف الآرا (۲).

وكان ذلك من أهم عوامل الحركات الانفصالية ، بالإضافة إلىسى ظهمور (الشعوبية) في البلاد التي ظلت تتعصب لقوبيتها القديمسة كبلاد الفرس .

⁽۱) كالدولة الفاطبية _ في عصرها الا عير _ والدولة الصليحية فسي المراه اليمن ، والدولة الفزنويسة راجع (التاريخ الإسلاسي) د / أبراهيم المدوى ط السنة ٣٩٦ه .

⁽٢) (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر بن طاهر البفدادى ٢٠ - ٢٨ تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد .

وقد كثرت تلك الحركات في أطراف الدولة الإسلامية المترامية الا طواف بعيدا عن نفوذ السلطة المركزيسة في بغداد (١).
و من أبرز الحركات الانفصالية :-

الثورات التي قام بها الخواج في عصر العباسيين ، فقد بثوا أعوانهم وأتباعهم في أنعا الدولية ، يو لبون الناس على الخلافة ، ويعلنون أن أحدا من الخلفيات العباسيين لا يستوفى (شروط الإمامة)، ولذا يجيب عزلهم ، والخروج عليهم ، وقد أدى نشاطهم إلى قيام عدة ثورات إقليمية في عمان ، وخراسان ، وبلا د المغرب الاذنى (تونيس) (٢) .

واستفل الشيعة فرصة انشفال العباسيين في اخساد ثورات الخوارج ، فأخذوا ينشرون دعو تهم على نطاق واسع ، و بثوا دعاتهم في أنصا عنفرقة من الدولية ، وانتهى الا مر بنجاحهم في تأسيس (الدول الفاطميسة)

⁽١) (التاريخ الإسلامي) د/ ابراهيم أحمد العدوى ص ٣٢٥٠

⁽٢) أهم فرق الخوارج التي برزت في عهد الخلافة العباسية : الا وزارقة : أتباع نافع بن الا وزق ، والا باضية : أتباع عبد الله بن أبــان التميمي ، والصفريدة : أتباع زياد بن الا صفر ، وهاتان الفرقتان الا ميرتان اتسع نشاطهما في تونس .

في المفرب (١) ، والتي امتدت _فيما بعد _ إلى مصـــر

ع ـ و فى هذا العصر قامت (الدولة المرابطية) ١٤٤٨ - ١٤٥٥ وه.
و لقد كان للمرابطين ، أو الملثمين (٤) وجو دهم فى صحــــراء

وبرد هاه ورمالها.

⁽۱) أسست (الدولة الفاطمية) بالمفرب سنة ۲۹۷ هـ ، وزال سلطانها عن المفرب الأقصى سنة ۳۶۷ هـ ، وانتهى نفود ها تماما في الشمال الإفريقي سنة ۲۷۵ هـ بعد أن رفض أهله عقائد المذهب الشيمي .

⁽٢) أسست (الدولة الفاطعية) في مصر سنة ٨٥٨ هـ على يد (المصرر الدين الله)، وسقطت عام ٢٦٥ هـ بوفاة الخليفة (الماضد)، وقامت على أنقاضها الدولة الأيوبية.

⁽٣) (سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى) للنسوى ص ٣٠٠ ويطلق عليه هذا المو رخ الذى يعتبر حجة في تاريخ الدول المؤوارزَّمية (نوشْتِكين).

⁽٤) لتجوا بالمرابطين : لا تنهم تعلموا على يد (عبدالله بن ياسين)
في الرباط الذي أنشأه للدرس والعبادة في صحرا المفرب حيث
تقطن قبيلة (لَسْتونة).
كما لقبوا بالملثمين : لا تنهم كانوا يضعون لثاما يقيهم لفح الصحرا على

المفرب التي تعتد جنوبا حتى بلاد السودان (١) ، وينتسون إلى قبيلة (لمتونية) البربريية الصنهاجيية وهم من أصل عربي ، وقد قادهم (عقبة بن نافع) من اليعن الى بيسلاد الشمام ، و منها إلى الساحيل الإفريقي ، واستو طنوا صحيراً المغرب لشابهتها بصحراً المعرب (٢) ، وقد أصبح لهسيم دولة قويية مستقلة في عهد (أبوبكر بن إبراهيم سنة ٨٤٤ هـ) وفي عهده حارب (الشيعة البجيلية) (٣) في بلاد السوس، وانتصر عليهم ، بقيادة (عبدالله بن بياسين) و (أبيسيي وانتصر عليهم ، بقيادة (عبدالله بن بياسين) و (أبيسيي يكسر بين عيسر) فعيدلوا إلى مذهب السنة والجماعية ، (٤٠) وقد تولى بعد ذلك (يوسف بن تاشفين)الذي عبر البحير إلى بلاد الا ندلس لنجيدة (طوك الطوائف) واستطياع أن ينزل هزيمية سياحقة بجيبيوش (ألغونش السيادس)

⁽١) (العبر) لابن خلدون : ص ١٨ . طبعة بولاق .

⁽٢) (الكامل) لابن الأثير: ٩/٢٣٢ .

⁽٣) الشيعة البجلية : الذين ينتمون إلى عبدالله البجلي ، وقد خسرج إلى بلاد السوس في أيام عبدالله المهدى ونشر فيها المذهب الشيعي .

⁽٤) (الاستقسا) للسلاوى: ١٢/٢٠

⁽ه) استنجد (المعتمد بن عباد) أمير أشبيليَّة بيوسف بن تاشفين لصد المسيحيين في الاندلس ،وقد سارع يوسف إلى الاندلس في عصرين ألف مقاتل من خيرة الرجال ،وفي منتصف رجب سنة ٩٩٩هـ هزم يوسف جيوش ألفونس في معركة تاريخية تسمى (موقعية الزلاقة) . (المعجب لعبد الواحد المراكشي : ص ه ٩ - ١٣٢٠)

وكان سلاطين هذه الدولة يحرصون على أن يقرهم الخليف....ة العباسي على الحكم ليتخد الطابع الشرعدي ، كما كانت هذه الدولة تتمسك بعبادى الدين الحنيف ، وتدافع بحرارة على مذهب أهل السنة ، وفي ذلك يقول (ابن الا ثير) في وصفه لابن تاشفين :

" كان رجلا دينا خيرا ... وكان أمير المسلمين ، وطائفته علمى نهمج السمنة واتباع الشريعة "(١).

ه ـ دولة السلا جسقة:

لقد كان في مقدمة القوى التي ناهضت الخلافة العباسية ، وكسرت شوكتها قوة السلاطين السلاجقة عاصة أولئك في الذين لقب عصرهم بعصر السلاطين العظام حوقد بياً هذا العصر بظهرو (الطفرل بيك) (٢) سينة ٢٩٤ هـ

⁽١) (الكامل) لا بن الاثيسر: ١/ ٢٣٢.

ومرورًا به (ملكسفاه) (١) وانتهى بوفاة (سينجر) (٢) سنة ٢٥٥ه. ومرورًا به و ملكسفاه) وانتهى بوفاة (سينجر) وانتهى وأراني مضطرا إلى بسلط القول في الحديث عن عصر السلاجقية للا سباب الآتينة :_

- أ _ عاش (أبو حامد الفزالي) في كنف هذه الدولة فسسى أوج
 ازد هارها ، وكان له وضعه المتميز في عهد سلطانهـا
 (طكساه) ووزيره (نظام الملك) (٣) مو سس المدرسـة
 النظامية ببغداد التي مارس فيها أبو حامد مهنة التدريس،
- ب حافظت هذه الدولة على المذهب السنى ، ودافعت عنسه بعرارة ، بل وأجبرت الخلفا والمياسيين على جعله المذهب الرسمي للدولة العباسيسة .
- جـ يرجـع الفضل للسلاجقة في إعادة تكوين الوحـدة السياسـية للدولة الإسـلامية بعد أن وهـنت الخلافة العباسـية .

⁽۱) ملكساه بن (ألب أرسلان) ولد سدة ۲۶۶ ه وتولسي السلطينة عقبوفاة أبيه سنة ۲۵۶ ه وله من العمر سيمة عشر عاما ، ومع ذلك آلت إليه إمراطورية ضخمة ، و درُعِيّ له علي منابر البلاد .

وكان مولَعا بالعلوم والفنون وفي عهده أنشئت (المدرسية النظامية) وتوفى سنة مه عهده

⁽٢) سنجربن ملكشاه بن ألب أرسلان ولد بسنّجار سنة ٢٦١ ه وكان مهمورا بالشجاعة والكرم ، وتوفى عام ٢٥٥ه (يراجع تاريخ دولة ال سَلجوق) لمحمد بن محمد الا صفهاني ط ٢ سنة ١٩٧٨م ص ٢٣٦ - ٢٥٩٠٠

⁽٣) تأتي ترجمته (في الحياة الثقافية في مصر الفزالي).

د _ لعب السلاجقة دورا هاما على مسرح المحروب الصليبية ، حيث استطاعوا أن يصدوا الهجمة الا ولى التي قادها (بطبوس الناسك) (1) سنة ٩٨٩ ه.

ينتسب السلا جسقة إلى (سَلْجُوق بن تُنفاق) أحد رو سسا الا تُسراك ، وكانوا يقطنون في بلاد ما ورا النهر على بعد عشريسن فرسخا من بُخارى . وقد وصفهم ابن خلكان بأن "عدد هسسان يَجبلُ عن الحصر والإحسا ، لايدينون بالطاعة لسلطسسان، وكانوا إنه ا قصدهم جمع ورأوا أنه لا طاقة لهم به دخلوا العفا و ز ، وتحصدوا بالرسال ، فلا يصل إليهم أحد "(٢)

وبدأ الخلفا العباسيون ــبعد أن وجدوا أنفسهم بين فكس الرّحسَى ، بين مناوأة القوىالعربية لهم من جانب ، وثورات الفسرس عليهم من جانب آخر ــ يستعينون بدم جدديد ، ولم يجدوا قسوة ثالثة يحفظون بها التوازن سوى السلاجقة . و من هنا بدرأ نفو ذهم يتسرب إلى الخلفا العباسيين .

⁽۱) على أثر إعلان الدعوة إلى الحروب الصليبية احتشدت طبقات من الفوغا ، وساروا دون نظام أو استعداد بقيادة (بطرس الناسك) وتقدموا إلى آسيا الصفرى ،و في (نيقيا) سنة ١٨٩هـ صدهم السلاجقة ،وأفنوهم عن بكرة أبيهم (تاريخ الاسلام) د/حسن ابراهيم حسن : ١/٥٥٠ .

⁽٢) (وفيات الا عيان) لابن خلكان : ١٥٥/٤

00



وازداد نفوذهم بعد أن اجتاهوا الجزا الشدالي الشرقي من بلاد الفرس في عهد السلطان (محمود الفَزْنويّ) (() .

و مع هذه القوة المتصاعدة للسلاجقة إلا أنهم حرصوا على تأييد الخليفة العباسي لهم ، وجعلوا من أنفسهم جنودا للخلافة ، فعمدوا إلى تقوية سلطانها ، كما ركزوا جهودهم على نشر المذهب السني ، و محاربة الشيعة في كل مكان لإعادة الوحدة السياسية للدولة الإسلامية .

الحروب الصليبية في هذا العصر:

أعادت الدولة السلجو قيسة إلى المسلمين هيسبتهم بعسسه أن بددتها عوامل الضعف في الخلافة العباسية ، وبغضل السلاجقة أصبحت دار الإسلام محط أنظار العالم مرة أخرى .

والنساظر في خريطة العالم الإسلامي في عهد السلط والنساظر في خريطة العالم الإسلامي في عهد السلط أواسط آسيا (ملكشاه) (م13 ـ م 3 هـ) ، يرى ارتباط أواسط آسيس حتى تركستان بالجز الشرقي من البحر الا بيض المتوسط ، كما يرى تميز هذه الرقعة من العالم الإسلامي بعودة الروح الإسلامية الا ولسسي من الناحيتين : الحربية ، والعلمية .

⁽۱) هو معمود بن سُـبُكُـتكين الفزنوى المتوفى سنة ٢١ هـ .

وقد جاورت دولة السلاجقة السنية غربا الدولة الفاطييسة الشيعية ، التي سيطرت بدورها على مناطق هامة ، حيث امتسس سلطانها على مصر وحنوب الشام ، وبالتالي أصبح لها سيطرة علسس أعظم بحرين في العالم القديم : البحر الائبيض ، والبحر الائحس ومعأن الخلاف كان محتدما بين الدولتين ، إلا أن إحداهما لم تستطع القضاعلى الائمري مما جعل كلا منهما تبدو ذات مكانسة قويسة في العالم الإسلاسي .

و في الجزُّ الجنوبي الفربي من أو ربا كان للدولة الأسيية

و هكذا بدأ المالم الإسلامي يقض بيديه على أوربا مسين (١) الشرق والفرب _ في نظر المالم الأوربي على الا قل _

علا قدة السلا جدقة بالصليبيين:

كانت قوة السلا جسقة على وجسه الخصوص عن الائسسياب التي أتلقت بال الاؤوربيين ، ولا سيما بعد أن تملهم الاستيلاء على آسيا الصفرى ، التي انتزعوها من الدولة البيزنطية ، في أواخسر القرن الخامس الهجرى ، كما انتزعوا بيت المقدس من الفاطميين سنة ٢١٤هـ ووقعت المناوشات بين الحجاج المسيحيين والسلجوقيين ، فكان هذا مسن الموامل التي استغلتها الائطماع الصليبية ، التي كانت تخطط لاستممار العالم الاسلامي باسم الدين .

⁽١) التاريخ الإسلامي: د/ إبراهيم أحمد العدوى ص٥٩٥ ــ ٣٦٠.

على أن موجات الغزو الصليبي المتتابعة لم تستطع النيل من الدولة الاسلامية ، الا بعد أن انقست دولة السلاجة عقب وفي الوقت السندى السلطان (ملكساه) و تفككت الوحدة الاسلامية ، في الوقت السندى افتقدت فيه الدولة الزعيم القوى القادر على جمع شدات القيوات الاسلامية ، الاسلامية ، بالاضافة الى ذلك ، فقد ضعفت الدولة الفاطمية ، ولم تعد قادرة على حماية سواحل الشام و مصر من خطر الفيرو

وبعد عام ١٨٥ ه دخلت الحروب الصليبية مرحلة خطيرة ، أدت في النهاية الى فتح انطاكية ، ثم احتلال بيت المقدس سنة ٥٩٥ ه ثم سائر قرى فلسطين (١) .

⁽۱) كان موقف الغزالي سلبيا تجاه الهجمة الصليبية الشرسيسية ، و رغم ما قام به الصليبيون من التقتيل والتحريق والتدمير والسلب والنهب ، الا أن الغزالي لم يحرك ساكنا مع أن الا خبسان كانت تتوالى على بغداد بما يرتكه الصليبيون ، ولقد عساش الغزالي بعد احتلال القدس سنة ه و و ه عشر سنوات كاملية ، دون أن تصدر عنه كلمة يستهجن فيها ما يحدث ، ولم يكسن الغزالي و حده في هذا الموقف ، وانما تبعه سائر الصو فيسة الذين كانوا يعتبرون هذه الهجمية عقابا من الله للمسلمين طلبي فيهم وآثامهم الم

من هذا العرض السريع المسوجز للحالة السياسية في عصر الفزالي يتضح لنا مسايلي :

- ر ــ بلغت الدولة العباسية غايتها من الضعف ، حستى لـــم يعد للخليفة سلطة حقيقية ، وإنا تحسول إلى مجرد رمسز ديني فحسب .
- ادى ضعف الخلافة العباسية إلى قيام صحيحة دول
 إسلامية مستقلة ، نشأت لعبوامل مذهبية ، أو عنصرية ،
 أو سياسية .
 - ساهم تشعب الغرق الدينية في إضعاف الخلافسة .
 وكان ذلك سببا في وجود معسكرين متطاعنين رئيسييسن .
 داخل الدولة الإسلامية :
 - الممسكر السني ، والمعسكر الشيعسي .
 - ٤ ــ كان لقيام الدولة السلجو قية ، والدولة الفاط سيسمسة ، والدولة الفاط سيسمسة ، والدولة الفاط سيسمسة والدولة الماطية في المفرب والا تدلس ، أثر كبير فيسي استرداد قيوة الا مسة الإسلامية و هيبتها .
 - ه ـــ لم تلبث هذه القوة أن تلاشــت تحت عوامل الضعف والتفكك إلى أن انتهى الا محرب الحروب الصليبية .

ثانيا _ الحياة الاجتماعية في عصر الغزالي:

لا شكأن الا مداث السياسية التي ذكرناها آنفا و قد تركت آثارا واضحمة في الحياة الاجتماعية لذلك المصر ، في شمتى أنحماً المالم الإسمالا مي .

وقد تتفاوت هذه الا ثار من دولة إلى أخسرى ، وقد تتميسز بسمات خاصة لكل منها بحكم اختلاف البيئة ، واختلاف الا بمساس من جهسة ، وبحكم اختلاف الفكر المذهبي من جهسة أخرى .

لذلك فلن يتسع لنا العجال لذكر الحياة الاجتماعية في كسل دولة على حدة ، وإنا سنستناول السمات العامة للمجتمع الإسلا مسي في العصر العباسي الثاني ، وفي بغداد خاصة باعتبارها عاصمسة الخلافة ، كما سنركز على النصف الثاني من القرن الخامس الهجرى ، تلك الحقية من الزمن الذى عايشها (أبو حامد الفزالي) وتأشر بها _ إيجابا وسلبا _ .

١ ـ طيقات المجتمع : ـ

تألف المجتمع _ إذ ذاك _ من طبكين رئيسيتين هما: طبقة الخاصة ، وطبقة العامة .

أ _ طبقة الخاصة: وعلى رأسها الخليفة ، وأقاربه ، ورجال الحكم من السلاطين ، والوزرا ، والقواد ، والقضاة ، والعلما الحكم والا ديا ، وتتميز هذه الطبقة بالثرا ، وتنمم بحياة مترفور وثيرة ، كما تتميز بدرجة عالية من الثقافة ، والدراية بأسرور الدين ،

ب___ أما طبقة الماسة: فتمثل أكثرية الشعب ، وتتكون من : التجار ، و أرباب الحرف ، والفلاحيين ، والجنود ، والرقيق ، وتتميز هذه الطبقة بأنها أقل ثقافة ودراسة بشئون دينهيا ، ومن ثم كانت أكثر استجابة للتيارات الفكرية المعاصرة .

عناصر وأجناس العامة :

ذكر ابن الجوزى (١); أن عامة بفداد كانوا يو الفون خليطا من العرب ، والفرس ، والترك ، والنبط ، والا رمن ، والجركسس ، والا كراد ، والكرج ، والبربر ، وإن كانت تسمية العرب قد غلبست عليهم ، لا نهم انصهروا في بو تقة الشعب العربي ، و سلامة اللغة العربية التي هي اللغة الرسمية للدولة العباسية .

و نضيف إلى ذلك أن عنصرا جديدا دخل في المجتمع العباسي ، وهو عنصر (المغاربة) (٢) ، وقد كانت هذه الا جناس تتمثل في طبقة الجند ، حيث نرى بينهم : العربي ، والكردى ، والخراساني ، والتركي أو السلجو قي _ وهو الا ويعثلون نسبة كبيرة من الجنود . كما نرى من الجنود : الديلمي ، والرومي ، والا رمني ، والعراقي (٣). وتمثل طبقة الرقيق عنصرا من عناصر المجتمع ، و معظهم من أسرى الحروب ، وكانوا يقومون بخدمة الخاصة ، والموسرين من عامة الشعب .

⁽١) المنتظم في تاريخ الطوك والائم : لا بي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ، طبعة الهند سنة ١٣٥٨ هـ : ٢٢٨/٩.

⁽٢) يطلق مو رخو هذا العصر اسم (المفاربة) على المصريين ، وقسد يطلقون عليهم اسم (الفراعنة).

⁽٣) تاريخ الإسلام: ١ / حسن إبراهيم حسن: ١٢٧/٤٠

وقد كان لتجارة للرقيس سبوق رائجسة في بغداد حستى إنه أطلق على أحد أبوابها:

وقد جلب أغلب الرقيق في العصرالسله جوقي من بلاد ما ورا النهوء ومن مصر ، و شمالي أ فريقيا ، وشمالي بلاد العرب على أيدى النخاسين الذين اتخذوا من تجارة الرقيق صناعة لهم،

كما استمان أصحاب الا راضي والدور في ذلك المصر بالرقيـــق من الزنوج والزنجيات للفلاحــة ، والقيام بأعمال الحراســة .

وقد شياع استخدام الخصيان (٢) لخدمية البيوت ، وحماييية الحريم ، ولذلك ارتفعت أثمانهم ، وأصبحوا سلعة نادرة .

و نستطيع القول: إن نظرة الخاصة إلى الرقيق لم تكن نظيرة المتهات المتهان ، بدليل أن كثيرا من الخلفا * العباسيين أنفسهم كانوا من أمهات الولد (٣).

⁽۱) المنتظم: لابن الجوزى : ۱/۸٠٠

⁽٢) تناول المستشرق (آدم ميتز) موضوع الرق في الإسلام ، وموضوع الخصيان ، وأوضح أن الاسلام يحرم الخصا ، وذلك في كتابه : الخصيان أبو ريدة : (/٢١٨) ومابعد ها .

⁽٣) كانت أم المأمون (١٩٨هـ) فارسية ، وأم المعتصم (١٨هـ) تركية ، وشجاع أم المتوكل (٣٢هـ) رومية أو خوارزمية ، وأم المقدر (٥٩٨هـ) روسية ، وأم المطبع (٣٣٤هـ) صقلية .

وكان أهل الذمة من اليهود والنصارى يمثلون عنصوا آخمه من عناصر المجتمع ، وقد كانوا يمارسون عبادتهم ،و يتمتعون بحريتهمم الدينية في ظل التسامح الديني الذى كان سمة هذا العصر ،

فقد كان كثير من الخلفا عشد ركون في احتفالاتهم ، ويسهزورون ممايدهم ، وكان منهم من يفدق عليهم الهبات والعطايا .

٢ ــ اللهسو والعجون:

لئن وجد الفناء والطرب والعزف والرقص سوقا رائجة في المصر العباسي الأول (١٣٢- ٢٣٦ه) فإن العصر العباسي الثاني (٢٣٢- ٢٥٦ه) لم يرج فيه هذا اللون من الترف العاجن الدليل أن المكتبة العربية تخلوتماما من مو لفات تو رخ للمفنيات والمفنين في هذا العصر ، كما حدث بالنسبة للعصر الأول (١). ويدليل أن فقها مذا العصر كانوا يردون شهادة المفني والرقاص والطبال والزمار.

و يرجع بعض مو عنى (٢) الموسيقى العربية عدم ازدهـار وسائل اللهو هـنه إلى وقوف العلما ، و خاصـة فقها العنابلة مو قـفا عدائيا من المستفلين بها في قوة وصلا بـة.

و نحن بدورنا نميل إلى هذا الرأى الذى يوايده ماذكره ابن الاثير:

⁽١) ألف أبو الفرج الأصفهاني كتابه (الأغاني) الذي يو رخ فيه للمفنين والمفنيات.

⁽٢) تاريخ الموسيقى العربية: فارمر ــ ترجمة حسين نصار (القاهــرة سنة ١٩٥٦م) ص٢٤٩٠

⁽٣) الكامل : ٣٨/١٠

من أن رجال لمعتدى على مفنية كانت تصطحب جنديا سلجوقيا ، وحطم الذ فنائها ، واحتشد الناس بزعامة العلما ، وتوجهوا في مظاهسسرة دينية إصلاحية إلى قصر الخليفة القائم (٢٢) = ٢٦) هـ) وطلبوا منه أن يأمر بهدم المواخير والحانات ،

ويسهدو أن الخليفة القائم كان مجردا عن سلطاته ، فوعسك

إلا أن الخليفة المقتدى بر٢٦٧ هـ) كان أقوى سلطة من سابقه . إذ أصدر أمرا بنفي المفنيات والمنحرفات من بفداد وزاد على ذلك بأن أمر بتعطيم أبراج الحمام ، وحرم اللمب بها ، كمسلم منع دخول الحمامات العامة إلا بلبس الإزار ، وأمر ملاحسي السفن بتخصيص أماكن للنساء (١) . وكان لذلك أثره الطيسب في نفوس الناس ، فصاروا يعد هو نه ، ويعتبرونه من أبرز خلفا بني المباس .

غير أن ذلك كله لم يعنع الرذيلة من التفسي في القرن الخامس الهجرى ، وذلك لضعف الخلفا من جانب ، وظهور موجة من الانحلال الخلقي من جانب آخر ، فظل الراقصون والراقصات يعرضون رقصاتها الخليمة في الا عياد والولائم ، و مجالس اللهو الخاصة ... وقد انتقليت هذه العادات _ كما يقول ابن خلدون _ من بغداد إلى غيرها مين المدن والقرى (٢) .

⁽١) الكامل: لابن الأثير: ١/٥٨٠

⁽٢) مقدمة ابن خلدون : (طبعة بيروت سنة ١٩٦١م) ص٢٦٧٠

٣ _ مجالس الوعظ والقصص: _

يمكنا أن نصف هذا العصر بأنه عصر المتناقضات ، فإذا كانست مجالس اللهدو الماجدن قد وجدت سبيلها إلى المجتمع الإسلا مدس ، فقد ظهرت في نفس الوقت مجالس للعلم قبل أن تسنشأ المدارس كالمدرسة النظامية التي أسست سنة ٥٥٦ هـ . ومدرسة أبي حنيفة التي أسست سنة ٥٥٦ هـ وكان الناس يقضون أوقات فراغهم في مجالس الوفظ ، التي تشهد في عصرنا الحاضر المدارس الشعبية ، دون شرط أو قيد .

وكانت هذه المجالس تعالج مسائل الدين والدنيا في صورة مسلطية ، وأسلوب سهل ، كما كانت تعقد دائما في المساجيد ، وكان لها أثر واضح في حفظ التراث الإسلامي ، وخاصة ما يتعليييي منه بالمثل العليا والقيم الإسلامية ،

وقد ظهرت كذلك مجالس القصص التي تختلف عن مجالسيس الوعظ في أنها كانت تعقد أحيانا في الطرقات والمنازل ، وكانت تستهوى العامة ، لا نها تعتمد أساسا على سرد قصص الا ولين ، وما تنطوى عليه من حكم وأمثال ، وصفات حميدة كالشجاعة والنجيدة والكرم والوفا و نحو ذلك،

ولئن كانت مهمة الواعظ التخويف من عداب الله و والحسيث طى التسك بأهداب الدين ، فإن بعض القصاصيين قد المسول إلى ذلك بطريق غير مهاشر ، واهتم بالقصص القرآني ، وسيرة الرسول في صلى الله عليه وسلم والمواقع والفزوات .

و هددا النوع من القصاصين قد حظي باحترام رجال الحكم،

و هب المامة . بينما وقف الفقها وقفا عدائيا من القصاصيين بصفية عامية ، و رموهم بالجهل ، و تضليل الناس (١) .

ع الإسراف والمذخ

أ _ في الزواج والحفلات:-

تميز هذا المصر بالسالفة في العفلات ، والصداق .

وقد صور ابن الأثير هذا النوع من التظاهر في حديث عن زواج (طفرلبك) السلطان السلجوقي ، فقد خطب بعد موت زوجت ابنة الخليفة العباسي القائم ، وعقد الزواج على صداق قدره ثلثمائة ألف دينار ، مع خراج واسط وأعمالها (٢) .

كما وصف في معرض كلا مه عن أحداث سنة ١٨٠ زواج الخليفة العباسي المقدى (٢٦٧ - ٢٨٧ هـ) من ابنة السلطان السلجوقي ملكماه : فقد نقل جهاز ابنة السلطان على مائة وثلاثين جملا ، وأربعة وسبعين بفلا مكسوة بأنواع الديباج ، تعمل فيما تعمل اثني عشر صندوقا من الفضة والنجواهر والحلي ، كما حملت سريرا عظيما مكسوا بطبقة سميكة من الذهب الخالص (٣) ويذكر ذلك أن الخليفة المستظهر (٢٨٥ - ١٢ ه هـ) قد تزوج أخت السلطان محمد بسن ملكماه على صداق قدره مائة ألف دينار ، و نثرت الجواهر والدنا نيسر على الحاضريسن (٤) .

١١) تاريخ الإسلام عد/ حسن ابراهيم حسن : ١٥٣/٥ ــ ١٥٢٠

⁽٢) الْكَامَل: ٢٠/١٠.

⁽٣) الكامل: ١٠/١٥ ٥-٠٠٠

⁽٤) الكامل: ١٧٨/١٠ - ١٨٣

وقد لنتقلت عدوى البذخ هذه إلى عامة الناس من الموسرين عن والناس على دين ملوكهم ما أبعد الناس عن حد الاعمادال ، والناس على دين ملوكهم ما أبعد الناس عن حد الاعمادال ، والمساطة التي تتميز بها الشريعة الإسلامية .

ب_ البذخ في القصور والا تاث: .

تعيزت قصور خلفاء هذا العصر ووزرائه وحكامه بالا ببه والعظمة ، والغرش الوثيسرة المطهمة بالذهب والفضة ، كما استعملت الا واني والكئوس من الذهب والفضة ، وبالغ الخلفاء في تشهيد قاعة العرش ، فأضفوا عليها هالة من الفخامة ، فكان في صدر هده القاعمة عرش الخليفة محجوبا بالستور ، فإذا ما استوى الخليفة علمس عرشه ، وانعقد المجلس رفعت هذه الا ستار ،

هذا في الوقت الذى كانت فيه دور العامة تتميز بالبساطية ،وتتكون من طابق واحد غالبا ،أو من طابقين ، بينما يتخذ الزهاد والمتصوفون من المساجد مساكن لهم ، أو يعيشون في الا كواخ (١) .

كما اتخذت النفقة على المسأكل والطبس كذلك طابع الإسسراف بالنسبة للخاصة ، بينما كان العامة يعيشون _ في الا عمم الا عليه عيشة الكاف ، فالزهاد يلبسون الملابس الخشنة أو المعزقة ، والفقرا عيشة الكاف ، فالزهاد يلبسون الملابس الخشنة أو المعزقة ، والفقرا يلبسون (البيدرعة) وهي جبة تصنع غالبا من الصوف ، كما كان لكل فئة لباسها فعمال الحمامات يرتدون السراويل الصغيرة ، بينمسا يلبس الفلاحون الملابس الفلاحون الملابية المصنوعة من القطن .

⁽١) المنتظم: لابن الجوزى: ١٦١٨٠٠

ه ــ العرأة في هذا العصر:

ظلت السمرأة في ذلك العصر متمسكة بتماليم الإسلام التسي تقضي بالمحاب ، وعدم الاختلاط بالفربا ، وقد سبق أن ذكرنسا أن الخليفة المقتدى أصدر أوامره بمنع الاختلاط . وكان المحتسب يمنع الاختلاط في الا ماكن العامة ، و في الطرقات حتى بين الزوجين ، وكان لا يسمح بأن يتطلع الرجال من النوافذ حفاظا على الحرمات ، فإذا حدث أن وقع رجل في هذا المحظور متعمدا وقع تحت طائلة المقاب الصارم و معذلك فقد سمح للمرأة بالشا ركة في أدا الشعائسية ، وفي ميدان العلم والثقافة ، ومجالس الوعظ (١) .

ولم يمنع ذلك المرأة من المفاظ على شخصيتها ، و تأثيرها على ساء و الملاطين أنفسهم ، وقد برزمن نساء هذا العصر (تركسان خاتون) زوجة السلطان ملكشاه : فقد اشتهرت بالذكاء والدهاء ، واستطاعت أن تحمل الخليفة العباسي القائم (٢٢١ – ٢٦١ ه) أن يولى ابنها محمود السلطنة بدلا من أخيه الا كبر (بركياروق) ابن زبيدة ابنة عم السلطان ملكشاه .

وقد كان لذلك أثر كبير في انقسام البيت السلجو قي ، مما أدى إلى اشتعال الحروب ، و تدبير المو امرات ، والطمع في السلطية ، ثم انهيار دولة السلاجقية .

⁽۱) تاريخ بفداد : الحافظ أبو بكر الخطيب البفدادى (القاهرة سنة ۱۳۶۹ه) : ۲۱/۱۲۰

- ما سبق يتضح لنا أن السمات البارزة للحياة الاجتماعيييية
- ا ـ اتساع البوّة بين طبقات البعتمع : فقد كانت الطبقة الحاكمة ومن يلوذ بها تتتع بالنفوذ والجاه والسلطان ، و بحياة مترفة رغدة ، بينا كان يعيش سواد الشعب عيشة الكفاف في شتى مظاهر الحياة .
- ۲ ـ اختلاف المناصر والا عناس: فقد كان المجتمع يموج بأجناس وعناصر مختلفة من العرب والفرس ، والترك والنبسط ، والا رمن والجركس ، والا كراد والكرج ، والبربر والمفاريسة ، والديلم والروم ،
- ٣ انتشار اللهو والمجون : وكان ذلك نتيجة حتية لحركة
 الإلحاد والزندقة ، التي قادها الشموبيون ، ليبمسدوا
 الناس عن قيمهم و تقاليد هم الإسلامية الأصيلة .
- برو زحركمة باصلاح دينسية : وقد تزعم هذه الحركسية
 فقها الحنابلة وكانت تعتمد على قاعدة شعبية اتخذت المسجد مدرسة للدين والحياة . و تعتبر هذه الحركمة رد فعسلل لموجمة الانحلال والزندقمة والإلحساد .
- ه صفف كثير من الخلفا * العباسيين وعدم قدرتهم على الوقوف أمام التيارات المنحرفة ومقاوسة الرذيلة .

ثالثا _ الحياة الثقافيسة في عصر الفزالي:

انقسام المدولة الإسلامية وأثره على المركة الثقافية:

في معرض الحديث عن الحياة السياسية أوضعنا أن الدولية الإسلامية انقسمت إلى دويلات عددة نتيجة ضعف الخلا فللماسية .

وقد يتبادر إلى الذهب أن هذا الانقسام يلقى طبيلا لا قاتصة على الحياة الثقافية ، ويقف دون ازدهارها ، لكننى أرى أن ذلك لم يحدد في عصر الفزالي ، لان ظهور الدول الإسلاميسة قد أدى إلى ازدهار الثقافة و نوها ، لا إلى ضعفها وجودها .

وقد يعجب الباحث في دراسة هذه الحقية من الزمن عندسا يكتشف أن الضعف السياسى والحركة الثقافية لا يسيران في خطيب متوازيين قوة وضعفا ، فقد يكون الضعف السياسى سببا فللل على ذلك ما يثبته واقع ذلللل على ذلك ما يثبته واقع ذللللله المصور: _

- كان تمركز السلطة كلها في يد الخليفة العباسي سببا فسى جمل بغداد المركز العلمي والا دبي الوحيد _ أوعلى الا قسل جمل غيرها باهتا ضعيفا _ مما أدى الى اتجاه العلما والمفكرين إليها طمعا في الشهرة والجاه . فلما ضعف الخلافة وظهرت الدول الإسلامية تعددت المراكز العلما والثقافية .
- ٢ ـ أصبح لكل إقليم شخصيته الثقافية المتميزة ، وانتفع كل قطـــر على بثروته وموارده وإداراته (اللامركزية) فكان هذا خيـرا على الحركة العلمية .

سيد أن تراخت يد السيلطة الحاكة في بغداد . فالا تدلس بعد أن تراخت يد السيلطة الحاكة في بغداد . فالا تدلس سعثلا _ وقد انفصلت عن الخلافة العباسية _ على يد بني أسية _ ساهمت في إثراء الثقافة ، ولمبت دورا عظيما في نسو الحفارة الاسلامية .

وأعتقد أنها لم تكن لتبليغ هذا المبلغ لوظلت قابعيد

- ين الضعف المسمياسي ، وما تبعه من فقدان الا من على النفس والمال ، دفع كثيرا من ذوى العقول إلى الا تجاه نحب العلم والا "دب ، حيث ينعمون بالا "من والا ستقرار بعيدا عبن التيارات السياسية المتقبية .
- على ـ تنافس السلاطين والا أمرا على عبر المرب منهم ـ على تشجيع العلما والمفكرين ـ ولا سيما طما الدين ـ ليكتسبوا احترام الناس و تقديرهم ، وأصبح حكام الا تطار يفدقون المال ، ويتفاخرون بعلمائهم وأدبائهم ، تماما كما يتفاخرون بقوتهم وجنودهم (١) .

⁽۱) راجع ظهر الايسلام: لا حمد أبين: ١/ ٩٥، ٩٦ الطبعة الخامسة _ بيروت سنة ٩٦،٩١٥.

المراك___ز الثقافي___ة:

سبق أن أشرنا إلى أن المراكز الثقافيسة قد تعددت في أنحاء الدولسة الإسلامية ، ووقفت موقف المنافسة من بغداد عاصمة العباسيين .

و نظرا لان هذه المراكز قد انتشرت في أطراف الدولة المعيدة عن مركز السلطة ، فقد أتاح لها ذلك المزيد من المريدة ، مسللاً أدى إلى نشاط المركة الفكرية ، ورواج الشقافة ،

يضاف إلى ذلك ظهور كثير من الفرق التي اتخذت العلم ستارا لتحقيق أهدافها السياسية ، ومع أن هذا قد أدى إلى تفكيك الدولة وانحلا لها سياسيا وعسكريا ، إلا أنه أدى إلى إنما الثروة الفكريسة والعلمية .

ولقد ظهرت هذه المراكز في كثير من حواضر الدولة الإسلامية ، في أصبهان ، وغنز نسنة ، وطنبرستان ، وغنز نسنة ، والموصنل ، وحلب ،

إلا أن أبرزها ثلاثة مراكز هي : مسرو ـــهاضرة خراسان - ، والقاهرة ، و قرطبة في بلاد الا تدلس .

دور الثقافية الإسلامية :..

السبعد أعظم معاهد الثقافة منذ عهد الرسيول السبول السلام الله عليه وسلم الله ولقد برزت على مدى العصور ومركزا لإدارة شئون الدولة ولقد برزت على مدى العصور الإسلامية المتوالية مساجد كبرى كانت بمثابة مراكز الإشعاع التقافي على العالم الإسلامي ، كساجد عمرو بن العاص وابسن

طولون والا و مصر في مصر في مصر في مصر مو مسجد القروبين بفاس السيدى تحول إلى جامعة كرى ، لها تقاليدها العلميسة ، ومساجد قرطسهة في الا و ندلس (١) .

والثقافية ، أنشئت الزوايا ، ملحقية بالمساجد في مسيداً الأسر ، ثم ما لبثت أن استقلت عنها ، وانتشرت في سيي الأسر ، ثم ما لبثت أن استقلت عنها ، وانتشرت في الأسياء (٢) .

٣ ــ ثم ظهرت الحاجة إلى تخصيص دور لتعليم الصفار مادى القراء قو الكتابة ، وحفظ القرآن الكريم ، واستذكاره ، فأنشئت الكتاتيب للعناية بأطفال المسلمين (٣) .

إلى جانب ذلك وجدت مراكز ثقافية للخاصة كان يطلق عليها (بيوت الحكمة) تلقف العباسيون فكرتها عن الفرس وكان أول بيت للحكمة ذلك الذي أنشأه هارون الرشيد (ت٠٠٥هـ) وتحول فيما بعد إلى مركز للا رصاد ودراسة الفلك.

وانتقل هذا التقليد إلى مصر في عهد الدولة الفاطعيدة، فأنشئت (مدارس الحكمة) التي كانت خاصة بدراسية المذهب الشيعى الإسماعيلي (٤) .

⁽١) راجع تاريخ الإسلام: ١/ حسن ابراهيم حسن : ١/٢٠٤٩٠٠.

⁽٢) ما زالت الزوايا موجودة في بعض البلاد الإسلامية : في المفر ب ومصر .

⁽٣) وأجع المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والا ثار للمقريزى ٣٦٣/٢ طبعة القاهرة سنة . ٢٧٠هـ.

⁽٤) الأيسماعيلية : الذين ساقوا الإمامة إلى جعفر ، و زعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل ، راجع الفرق بين الفرق للبغد ادى : ص ٢٠٠٠

و تقدمت صناعة الورق ، وظهر الورّاقون الذين ينسخون الكتسب و تقدمت صناعة الورق ، وظهر الورّاقون الذين ينسخون الكتسب لل أن تسنشأ (المكتبات) التي حافظت على التراث ، وأمدت الشيقافية بمعين لا ينضب من العلوم والمعارف ، و شسستى المصنفات والموسوعات والدواوين .

وأصبحت هذه المكتبات فيما بعد ، من أهم مراكز الثقافة الإسلا مية

الا تُلوف من المجلدات وظلت هذه المكتبة إلى أن أحر قهــــا

(التــتار) بعد استيلائهم على بغداد سنة ٢٥٦هـ.

ومن أشهر المكتبات : مكتبة مدينة مسرو التي كانست تحتوى على اثنى عشر ألف مجلد ، كما كان فيها مكتبسة (نظام الملك) وزير السلطان ملكتاه السلجو قي و معايدل على قيمة هذه المكتبة وغيزارة مجلداتها ما قاله ياقسوت في معجمه : "كت أرتع فيها ، وأقتبس من فوائد هساء وأنساني حبها كل بلد ، وألهاني عن الا هيل والولد ، وأكثر هذا الكتاب _ يعنى معجم البلدان _ وغيره معا جمعتسه فهو من تلك الخزائن " (١) .

و في مصر أمد الخلفا الفاطسيسون المساجد بمئسات الا لوف من المصنفات ، وخاصة ما يتعلق منها بسادى الشيعة ،

⁽١) معجم الهلدان: لفظ (مرو).

كما أنشئوا مكتبة (دار العلم) التي كانت ملحقة بيدار المكسة ، وأمدوها بسيل من الموالفات والكتب .

ج ـ وقد أفاض المو رخون في ذكر مكتبة القصر الشرقي فين

فقد روى ابن ميسر أنه " لما مات الوزير الا فضل ابسن أمير الجيوش بدر الجيالي سنة ١٥ه ه نقل الخليفة الآسر من قصره خمسمائة ألف مجلد إلى مكتبة القصر "(١).

و بعد سقوط الدولة الفاطبية سنة ٢٧ ه ه حمل ما تبقى من هذه المكتبية _ مائة ألف مجلد _ إلى المدرسيية الفاضلية التي أسسها القاضي المقاضل عبد الرحيم بن عليي الميساني سنة ٨٠ هـ (٢) .

واشت بهرت كذلك مكتبة المنصور بن أبي عامر الحاجب واشت بهرت كذلك مكتبة المنصور بن أبي عامر الحاجب التي زخرت بكثير من الكتب النفيسة ، وأغلبها في الفلسف ما دعاه إلى إحراقها نزولا على رغبة فقها المالكية الذين كان لهم نفوذ قوى و تحكم بالغ في المجال السياسي في الا ندلس و بلاد المفرب .

وقد حمل فقها المالكية السلطان علي بن يوسف بسين تاشيفين (تسنة مده ه) على إحسراق كتاب (إحيا علوم الدين)

⁽١) تاريخ مصر: لابن ميسر ص٧٥٠

⁽٢) خسطط المقريزى: ٢/٢٦٦٠

لا بي حامد الغزالي بالا تدلس والمفرب بعد أن أفتيوا بأنه من صميم الفلسفة ، وأنه خيطر على الدين (١) .

انتشار المدارس الإسلامية ع

ظلت دور الثقافة التقليدية تو دى وظيفتها إلى أن جساء المصر الرابع الهجرى ، فأنشئت أول مدرسة بالمعنى المفهسوم وهي المدرسة البيهقية في نيسابور (٢) ، و سرعان ما انتشرت المدارس في أرجا العالم الإسلامي ، إلى أن جا عصر أبي حامد السذى تميز باهتمام و تشجيع السلاطين والا مرا والوزرا على إنشاء المدارس ، فأنفقوا وأوقفوا عليها الا موال والا ملاك الطائلة ، ويرجع هذا التشبيع إلى عاملين رئيسيين به

1 __ استقطاب العلماء وطلاب المعرفة.

ب ـ نشر العلم الديني .

وقد راجست العلوم الدينية بالمدارس ، وزاد إلاقبال عليها ، وذلك في السبيل للإيمان الراسخ بأن العلوم الدينية _ لا المقلية _ هي السبيل إلى سعادة الإنسان في الدنيا والا خرة .

⁽۱) أرخ المستشرق (بروفنسال) للحياة الثقافية في الأندلسوالمغرب وتناول في أبحاث مستفيضة بالدراسة المكتبات في كتابية (الشرق الارسلامي والحضا رة العربية) ط تطو ان سيئة عرام ص ۱۸ ومابعدها _ ضمن منشو رات جنرال فرانكيو للأبحاث العربية الاسبانية _.

⁽٢) خطط المقريزى ٣٦٣/٢.

و من ثم اقتصر التعليم في هذه المدارس _ في مبدأ الا مر_ طى العلوم الدينية ، والعلوم العربية ، ياعتبارها الوسيلة إلى فهم فروع الدين المختلفة ، وحظر تدريس الفلسفة وعلم النجوم وما شابههـــا من علوم عقلية ؛ بل وحظر الجدل فيها والتعرض لها مسن قريب

ولما كان هذا العصريموج بالفرق والمذاهب الدينية ، كسان من الطبيعي أن تتجه هذه المدارس اتجاهات شتى ، وأن ترتبط كل منها بمذهب معين وفقا لشرط من أنشأها ، أو تعنفيذا لشرط المواقيف .

ومن ثم نشات مدارس لا هل السنة (۱) ، وأخرى للشيعة.
وقد انتشرت مدارس أهل السنة ، حتى فاقت نظيراته.
من مدارس الشيعة ، وتنوعت بدورها ، فأصبحت هناك سسدارس خاصة بالمالكية ، وأخرى للشافعية ، وأخرى للحنابلة والا حناف ،

⁽۱) بعد ظهور الا شعرى وعدوله عن مذهب الاعتزال ومعاولته الا قتراب من مذهب السنة والجماعة والفزالى مذهب السلف أطلق أتباعه على أنفسهم أهل السنة والجماعة والفزالى كما سنرى كثيرا ما يصرح في مو لفاته بذلك .
راجم مقالات الاسلاميين للا شعرى ١/٠٢٠ - ٣٢٥ •

وتعتبر المدارس النظامية درة في جبين العصر السلجوقي ، وقد خصصت لتدريس مذهب الشا فعية ، ولا ميتها وشهر تهسسا جعلت بعض الموارخين ينسبون للوزير (نظام الملك) ((١) فضلل السبق في إنشا المدارس بديار المسلمين م

والواقع أنه أول من نظم رواتب للفقها ، وأوقف الا مسوال والماني على تلك المدارس (٢) .

وانتشرت (النظاميات) في شرق العالم الارسلامي: فتأسست في بفداد والبصرة والموصل و نيسابور وأصفهان وبلخ و هراة و يسزد. وقد ساهمت هذه المدارس في نهضة الحركة العلمية والثقافية ،و خاصة في فترة الاستقرار السياسي لحكم السلا جــقة،

⁽٢) طبقات الشافعية : عبد الوهاب تاج الدين السبكي ٢٠٩/٤ القاهرة سنة ١٣٢٤هـ ولا همية النظاميات سنذكرها بشي مسن التفصيل فيما بعد إن شاء الله .

وقد خضعت إدارة هذه المدارس لإشراف السلاطين ءو نظميت إداراتها ، وحددت مناهجها الدراسية التي انحصرت _ كسا أشرت _ في علوم الدين واللغة والاثدب ، والقليل من الحساب والطبب . ومما يجدر الإشارة إليه أن إنشا المدارس لم يلغ دور العلم الانضرى ، فقد ظلت المساجد ، والمكاتب تقوم بدورها العلمسي ، بالإضافة إلى ما ظهر في عصر الفزالي من مو سسات أخسسرى كالخانقاوات ، والاربطة ، والتكايا (١) .

وقد أنشئت هذه الدور في مبدأ الائمر للمتصوفة والمريدين بقصد العبادة والخلوة ، ثم تطورت فيما بعد للتعليم والائشطسة الثقافية . فكانت المعاضرات تلقى في أواوينها _ قلساعات المدرس _ و تمنح الدرجات العلمية ، وانقطع فيها الكسيرون للقدريس والتعصيل والتصنيف .

والآن نلقى الضوعلى المدرسة النظامية التي كان لمسا

⁽۱) الخانقاوات: لفظ فارسي يعنى " دورالمتصوفية" وأطليق وأطليق عليهيا في المفرب " الا ربطية " وأطليق عليها في مصر "التكايا".

المدارس النظاميسة وأثرها (١) :-

يعد تأسيس المدارس النظامية من أهم منجزات العبيد السلجوتي ، و دليلا على الاهتمام برقي العلوم والمحافظة على الدين.

وقد اتهم نظام الملك _ في تبرير حماسه لإنشاء هـــده المدارس _ بأنه كان يهدف إلى قهــر المذهب الشيمي ، ومعاربته فكّـريا بنشر المذهب السني ، لمواجهـة تحركات الشيـعة المربـية ، والتي تصاعدت إلى درجــة المواجهة المسلحــة على يد الشـــيمة الإسماعيلية خاصة ، مما أدى إلى عدم الاستقرار السياسي ،

وأحسب أن هذا الاتهام فيه غهه ن للوزير قوام الدين (٢) للا سباب الآتية : __

- 1 ــ اشتهر نظام الملك بالتسامح والبغض للصراع الديني والطبقي -
 - ٢ حسبه وحساست للتعليم الديني لوجسه الله ولفيسسر غرض سياسي أو دنيوى .
- و كان إنشاء المدارس النظامية لهدف سياسي به لكان شمة اتفاق و تخطيط مسبق مع السلطيان ملكشاه الذى الميثرض علي إسيراف نظام الملك في الإنفاق على هذه المدارس.

⁽۱) تراجع المصادر السابقة التي ترجمت لنظام الملك . بالإضافة إلى مقالة بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة العدد الأول سنة ٣٩٧ه تحت عنوان "المدارس الاسلامية" للا ستاذ عاس حلمي كامل .

⁽٢) لقب الوزير نظام المسلك .

ولنستمع إليه وهو يخاطب السلطان ملكساه في حرارة وإخلاص: " إني أقمت لك جيشا يسمى جيش الليل . إذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على أقدامها صفوقا بين يدى ربه الليل على أقدامها فأرسل وا دموعهم ، وأطلقوا ألسنتهم ، و مدوا إلى الله أكسهم بالدعا الك ولجيوشك "(1) .

ولوسلمنا بصحة هذا الاتهام ، فإن ذلك ما يزيده مغفرة إلى مفاخره ، وماذا يضير الرجل الخطير حين يملك السلطة فيذب عن حياض الدين بكل ما أوتي من قبوة ؟ لم يكن الوزير راضيا عن أساليب الفقها والمحدثين ، ولا عن حججهم في مقارعية خصوصهم من المارقيين على الدين ، فأخيذ يخطط لتنشئة جيل من الفقها أشيد حجة وأقوى بيانا ، وهذا ما نجح فيه عن طريسق المدارس النظامية . وعند ما فقد خصوصه من الشيعة الإسماعيلية صوابهم ، وتحولوا من أسلوب المجادلة الملمية إلى أسلوب القيية والمنف ، لم يلبث أن زاد من تشييد المدارس ، فأنشأ نظامية والمنف ، لم يلبث أن زاد من تشييد المدارس ، فأنشأ نظاميية بغداد ، ثم نظامية البصرة ، ثم انتشرت النظاميات في المسلم ، والموصل ، وبلخ ، ونيسابور ، وأصفهان ، وحران ،

وعلى الجملة يمكن القول بأنه لم تخل حاضرة بالمراق وطهوستان من مدارس نظام الملك (٢) .

⁽١) كان سبب اتهامه بالتبذير أنه أنفق على المدارس ستمائة ألف دينار . أنظر كتاب الا خلاق: للدكتور زكي مارك ص ١٦٠

⁽٢) السلاجقة في التاريخ والحضارة لا عمد كمال الدين: ص٣٧٥-٣٧٥.

وقد جذبت النظاميات مشا هير العلم من الفقها والمحدثين والمتكلمين ، وخاصة تظامية بفداد ، التي أصبحت بمثابية جامعة ، لها أساتذتها ، ومدرسوها ، ومساعدوهم (١) +

و في سنة ١٨٤ ه تُعِيقَ أبو هامد الفزالي للتدريس بنظامية بفداد ، كما قام فيما بعد بالتدريس بنظامية نيسابور في أخريات هياته _ كا سنغصل ذلك فيما بعد _ .

و مهما يكن من شبى و فإن النظاميات قد أدت دورا عظيما في المحافظة على الدين ، في وقت تصارعت فيه التيارات العاتيسية وإن التاريخ سبجل لنظام المليك أنه رعبى الحركة الدينيسية المناهضة للانحرافات المقائديسية والمذهبية ، بل سبجل له أيضا أنه كان من ذوى الباع في علوم الدين ، فقد روى ابن الا تيسر أنه أنه كان من ذوى الباع في علوم الدين ، فقد روى ابن الا تيسر أنه الما زار السلطان ملكساه ، ووزيره نظام الملك بفداد سنة ٢٧٩ه ، زار الوزير المدرسية النظامية و جلسفي خزانية كتبها ، وطالسيي بعض الكتب ، وألقى على الطيلاب درسا في الحديث ، وأملسيم جزا آخر (٢) .

⁽۱) واجع أشهر من اشتفل بالنظاميات في : العبر لابن خلدون : ٥٨٥٥٠

وطبقات الشا فعية للسبكي: ١١٤/٤ .

[.] الكامل لابن الأثير: ١٢٤/٨.

⁽۲) الكامل : ۱۰۸/۱۰۰

حصاف الحركة العلمية؛ أهم العلوم في عصر الفزالي: __

ا ـــ كان ظهور الإسلام إيذانا ببد عضارة جديدة ، بسزغ نورها منذ أرسل الله إلى الدنيا محمدا عبده ورسوله ــ صلوات الله وسلامه عليه ــ و نمت هذه الحضارة في ظل الفتوحـــات الإسلامية ، واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيرا من شعوب الشرق والغرب .

ذلك لأن الهكتاب المنزل على رسول الله لم يكن كتـــاب دين فحسب ، بل كان كتاب عــقيدة وشريعة ، دنيا وديبن ، وجــه أنظار العباد إلى طلب العلم ، والنظرفي ملكوت السمسوات والا رض ، وأنظمة الكواكب والا جرام ، واختلاف الليل والنهار، وتغير الرياح ، وعجائب البحـار ، وتسخير الجماد والنبــات والحيوان لخدمة الإنسان ، بالإضافة لما اشتمل عليه من حوادث التاريخ وأخبار الا مم الباعدة ، وتحدث القرآن الكريم عـــن خلق الإنسان ، وتطـوره ، وتميزه بالعقل ، وتفضيله علـس مائر الكسائنات ، كما نظم حياة الإنسان بما رسمه له من قوانين خالقه ، وما قرره من نظم سياســية واجتـماعيــــة ومدنيـة (١) .

من هنا كانت الثقافة الإسلامية ثقافة شاملة تناولت كسل مناهسي العلوم الدينية والعربية ، كما تناولت العلوم الطبيعية والفلكية وغيرها.

⁽١) تاريخ فلاسفة الإسلام: محمد لطفي جمعة المقدمة ط: القاصرة سنة ١٩٢٧م.

وانقضى عصر صدر الإسسلام وعصربني أمية فسسمه الاستعداد والتجهيسز إلى أن جساء العصر العباسي الاول (١٣٢ – ١٣٢ هـ) وخسلال مائة عام بلغت دولة الإسسلام قسة مجدها في المدنية والمسضارة فنشأت سعظم العلسوم الإسلامية ، وظهرت حركة الترجسمة ـبايجابيا تها وسلبياتها _ وأضحت بفداد آهلة بالعلماء ، والا طبياء ، والا دياء والشمرا . في الوقت الذي كانت فيه أو روبا _ في النصف الا من القرن السابع الميلادي _ تعيش في غيابة الجهل والوهسشية ، حتى إن مو رخسي أو روبا أنفسهم يطلقسسون على هذا العصر وما سبقه وما لحقه (القرون المظلمة) (١) . ولما جاء العصر العباسي الثاني (٢٣٢ هـ ٢٥٦هـ) (٢) تألقت الحياة العلمية والثقافية _ على ما أوضعناه في الصفحات السابقية _ ووصلت إلى مرحلة النضج وتعددت العلمصوم ، واتضحت معالمها ، فأصبح لكل علم كيانه المستقل ، وعلماوم، المتخصصون ، ومصنفاته التي اتخذت مكانها المتألق في المكتبة الإسلامية .

وكان لاختلاط العرب بغيرهم من الائمم _ كالفرس والهنود والصينيين وغيرهم _ أثر في دخول علوم جديدة عليهم إلى جانب العلوم الدينية .

⁽١) تاريخ فلاسفة الاسلام ، مرجع سابق ، المقدمة م ،

⁽٢) يحلو لبعض مو رخي الفلسفة أن يقسموا العصر العباسي إلى أربعة عصور : الا ول (١٣٢ - ١٣٣ هـ) الثاني (٢٣٢ - ١٣٣هـ) ، الثالث (٣٣٤ - ١٥٦ هـ) ، الرابع (٢٧٤ - ١٥٦ هـ) ، ويطلقون على العصر الثالث: عصر ابن سينا وإخوان الصفا والفزالي راجع العصد ر السابق : المقدمة .

وقد ميز الكتّاب العرب بين العلوم التي تتصل بالقرآن الكريسم وللعلوم التي أخذها العرب عن غيرهم من الا م ، ويطلق على الا ولى: العلوم النقلية أو الشرعية ، وعلى الثانية : العلوم العقليسة أوالحكية ، كما يطلق عليها أهيانا: علوم العجم (١) . أما علوم اللفة فقسد أطلق عليها الوسائط أو الوسائل (٢).

فالعلوم النظية تشمل علم القرا¹ ات ، والتفسير ، والحديث ، والفقية ، و علم الكلام.

أما العلوم العقلية فتشمل: الطب، والفلك والنجوم، والرياضيات، والفلسفة، كما تشمل الوسائل: علم النعو ، والصرف والبلاغة، ، وعلم اللغة،

وقد حفلت المكتبة العربية بمئات الالوف من المصنفيات في هذه العلوم، ويضيق بنا المقام عن ذكر تأريخ هذه العليوم وتطورها ومصنفاتها وعلمائها، ونقتصر على ما يتصل بموضوع رسالتينا وعجال تخصصنا في العقيدة ، وبإيجاز شديد خوفا من الاستطراد .

١ - علم التفسير: -

اتجمه المفسرون لكتاب الله اتجاهيمين ، يعرف أولهما باسم : التفسير بالرأى (٣) .

⁽١) تاريخ الاسلام: د/ حسن ابراهيم حسن : ١٤/٩٩٥٠

⁽٢) باعتبار أنها وسائل إلى فهم القرآن الكريم،

⁽٣) تعاريخ الإسلام: د/ حسن ابراهيم حسن ، ج ٢ ، ص ٢٩٠ تعاريخ الإسلامية في تفسير القرآن الكريم ".

و نستطيع القول: إن النوع الأول ، الذي يعتمد على ما أثر عن رسول الله حمل الله عليه وسلم وكبار الصحابة لم يتسمع مجاله في هذا العصر .

وإذا استعرضنا أسما المفسرين النات التزموا بهذا الاتجاه الامين لا نجد إلا القليلين أمثال " ابن عطية الا ندلسي " ـ ت ٢٦٥هـ الذي سارعلى نهج " محمد بن جرير الطبري " ـ ت ٢١هـ كسالم يسبرز بعده إلا القليلون أمثال القرطبي ــ ت ٢٧١هـ .

ذلك لا أن التفسير خضيع للرأى والا هوا ، وخاصية على يد المعتزلة ، والباطنية ، والمتصوفة .

- ا ــ أما المعتزلة : فقد فسروا كتاب الله تفسيرا يتفق مع ما دعهم العقليسة ، وكان قولهم بنفس الصفات سهبا فـــي تأويل لكثير من الآيات الكريمة (٢) .
- ٢ ـــ أما الباطنية: فقد فاقوا المعتزلة في تطاولهم على كتساب الله تعالى ،حيث أولوا بدورهم الآيات القرآنية بما يخدم أغراضهم السياسية والعقائدية (٣).
- ٣ ـــ أما المتصوفة: فيغلب على تفاسيرهم الشطحات، التي تجعل كلا مهم غامضا، إلا على المشتغلين بالروحانيسات، ويزعمون أن القرآن يفهم بالتذوق الوجداني، ولا شك أن هذا المحداني.

⁽۱) انظر في تراجمهم ومصنفاتهم : طبقات المفسرين للداودى في عدة مواضع .

⁽٢) راجسع ظهر الإسلام لا عمد أمين: ٢/٢٠.

⁽٣) راجع فضائح الباطنية للفزالي في كثير من المواضع .

التذوق ضرب من الحدسوالتخمين ، و معاذ الله أن يو خسيد الدين من ذوق المتذوقين ، أو وجدان المتواجديسين ،

به و من مفسرى هذا العصر (أبو الحسن علي بن أحمد بن على) المعروف بابن متويه (ت سنة ٢٦٨ه) و من مو الفاته في التفسير: البسيط ، والوسيط ، والوجييز .

و ما يجدر الإشارة إليه أن أبا حامد الفزالي _ كما يروى ابن خلكسان _ قد اعتمد على مو لغات ابن متسويه ، وأفاد من علمه ، وأعجب به ، محتى إنه اقتبس أسما كتبه الثلاثة (١) .

٢ ـ علم الحديث: ـ

ورث معدثو هذا العصر ثروة ضغمة من عصاد جهود المعدثين في العصور السابقية تتمثل فيما يلي :_

- 1 ـ الكتبالستة: ـ
- * صحيحا البخارى و مسلم.
- * سنن أبي داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ) .
- * سنن أبي عيسى بن عيسى الترمذى (ت ٢٧٨ه) صاهب كتاب الجامع .
 - ب سنن ابن ماجهة : أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني
 (ت ٢٧٥هـ) .
- * سنن النسائي : أبي عبد الرحمن بن شعيب (٣٠٣ هـ) .

⁽١) وفيات الاعيان لابن خلكان : ١٤/٤ – ٢٦٦.

- ب _ موطأ الإمام مالك (٩٣ ـ ٩٧٩هـ). ومسند الإمام أحمد بن حنيل (١٦٤ ـ ١٤٢هـ).
- ج علوم الحديث التي استقلت عن علم الحديث رواية (۱) ،
 وأصبح لها كيانها المستقل كعلم الناسخ والمنسوخ (۲) مسلن
 الحديث ، وعلم الجرح والتعديل (۳) ، وعلم الحديث درايسة
 (مصطلح الحديث) (٤) ، وعلم رجال الحديث (٥) .

وقد تميز محدثو هذا العصر بالاهتمام بالا سانيد أكسر من الاهتمام بالمستون ، ولا شكأن هذه ظاهرة صحية ، أدت إلى تسنقية السسسنة ما دخلها سفي مرحلة الجمع والتدوين سمن الحركم ، وعقائد الا مم التي دخلت الإسلام ، وكشفت الأحاديث الموضوعة لا غراض سياسيسسة ، أو عسقائدية (٦) .

⁽۱) علم الحديث رواية : علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى الرسول ___ صلى الله عليه وسلم _ من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، أو وصف خُلُقى أو خِلْقى .

⁽٢) الناسخ والمنسوخ: علم يسبحث عن تاريخ الأعاديث المتعارضة التي لا يمكن التوفيق بينها ليحكم على السابق بأنه منسوخ، وعلى اللاحق بأنه ناسخ.

⁽٣) الجرح والتعديل: علم يسبحث فيه عن شرط الراوى من حيث العدالة وعدمها.

⁽٤) مصطلح الحديث : علم يعرف به حال الراوى والمروى من حيث القبول أو الرد .

⁽ه) علم رجال الحديث: علم يبحث فيه عن طبقات الرواة ، و تاريسخ هياتهم ليترتب على ذلك تعديلهم أو جرخهم . يراجع "في رجال الحديث " مذكرة للشيخ حسن حجازى وآخرون ط ١ ، دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١ ه ١ ٩٥٠م.

⁽٦) راجع ظهر الاسلام لا مد أمين: ٢/٢٤ ومابعدها .

ومن مشا هير محدثي هذا العصر: أبو زكريا يحيى بن عبد الوهاب ، المعروف بابن منده (تسنة ١١ه ه) ويعتبر آخرال

ومنهم البغوى : أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمسد (ت سنة ١٦ه ه) . و من مصنفاته "شرح السنة "وكتاب "الجمسع بين الصحيحين " .

و منهم این رزین العبدری (ت ۲۰ ه) صاحب کتـــاب " التجرید".

ومن أعظم المحدثين ببلاد الا تدلس : أبو على الجبائي (عهره على) صاحب كتاب " تقييد المهمل "الذى ضبط فيه كل لفظ يقع في المام اللبس في صحيحي المخارى ومسلم.

٣ ـ الفقه : _

اسمانت الحسركة الفقهيمة في عصمر الفزالي بعدة مظاهمر نوجزها فيما يلي :_

أ ــ انقراض بعض المذاهب الفقهية التي ظهرت في العصور السابقــة كمذهب الظاهرية (٢) ، والعز سية (٣) ، كســا

⁽١) راجع في ترجمته : وفيات الاعيان : ٥/١٧٠٠

⁽٢) ينسب إلى داود الظاهرى الذى نشأ في قاشان قريبا من أصفهان ، ويسمى أتباعه: الداودية أو الظاهرية . يقول ابن خلذون في المقدمة ص ٣٩٠: " والظاهرية قد جعلوا المدارك كلها منحصرة في التصوف والإجماع ، وردوا القياس والعلة المنصوصة إلى النص ، وبذلك خرجوا على علم الأصول والقواعد الفقهية التي وضعها أعمة المذاهب الا ربعة ".

⁽٣) ينسب إلى ابن حزم الا تدلسي (ت٥٦٥ه) وكان ظاهريا في مهدأ الا مر ، ثم تحول إلى مذهب خاص عرف أتباعه بالحزميدة .

انقرض مذهب سفیان الثوری (ت ۱۲۱ه) و مذهب اسحاق ابن راهویه (ت ۲۶۰ه) .

ولم يعد في ميدان الفقه سوى المذاهب الا ربعة المعروفة ـ مذهب مالك والشافعي وابن حنبل وأبي حنيفة _ علـــــــــــ تفاوت بينها في الذيـوع والانتشار . هذا إلى جانب الفقه الشيمعي الإسماعيلي في الدولة الفاطميسة ، والزيــد من فــــــي اليمن .

- ب _ إغلاق باب الاجتهاد ، والاقتصار على النقل والانكساب على كتب السابقين وشرحها و تحشيتها واختصا رها .
- لكل دولة مذهبها الرسمي ، الذى تتمسك به ، وتتعصب لسه ، من الذى تتمسك به ، وتتعصب لسه ، من أدى إلى زيادة عوامل الخسلاف ، بالإضافة إلى عامل الخسلاف بين الفرق ، وظهرو الخلاف كذلك بين الفقها والمتصوفة (١) .

⁽١) وإجعظهر الاسلام: ٦/٢ه "الصراع بين الفقها والمتصوفة " و مقدمة ابن خلدون : ص ٥٠٥ .

ومن أشهر فقها هذا العصر " أبوبكر الطرطوش" الذى رهل من الا ندلس إلى مصر ، وأقام بالإسكندرية حيث توفى بها سينة مهر ، وكيان مالكي المذهب ، وهو صاحب كتاب " سراج الملوك " وقد تلقى العلم في مكة ، وبغداد ، والبصرة ، والقدس ، ومستجدر الإشارة إليه أن الغزالي قد التقى به في رحلته إلى مصر (٢) ، غير أنه لم يسترح إلى الغزالي ، ولا سيما بعد أن درس كتراب غير أنه لم يسترح إلى الغزالي ، ولا سيما بعد أن درس كتراب الإحياء " ، وتحول إلى الهجوم عليه بشدة وعنف حين قال :

" شحسن أبو حامد الإحيا "بالكذب على رسول الله صلى الله على وسلم صلى الله على وسلم صلى الله على وسلم صلى الله وسلم صلى أكثر كذبا منه "(٣)".

هذا وقد أسهم الفزالي في سيدان الفقه بعدة مو الفسات . نذكرها فيما بعد .

3 _ علم الكيلام:

راجست سوق الجدل والمناظرة في المسائل الكلامية (٤) في عصر الفزالي ، واتسم علم الكلام بسهات نجملها فيمايلي : ...

⁽١) راجع معجم البلدان : لفظة طرطوشة.

⁽٢) سيأتي تحقيق هذه الرحلة في رحلات الفرالي ــ الفصل الثاني .

⁽٣) الفزالي: د/ أحمد الشرباصي: ص ١٢٥ ـ طبعة بيروت سنة ٥٩٥ م٠

⁽٤) المسائل الكلا مية : في مقد متها موضوع الصفات ، و هل هي عين الذات أم غيرها ، والجبر والاختيار ، و تأويل الآيات ، وروا يست الله تعالى ، و خلق القرآن الكريم ، وما يتعلق بالنبوات ، والائمور الفيسبية ، إلى جانب مسألة الإمامسة التي أثارها الشيعة ، وغير ذلك من المسائل المعروفة في علم الكلام.

- لم يعد للمعتزلة نفوذ يذكر ، وإن ظلت آراو هسم موضع بحث ودراسة و نقد ، وذلك نتيجة لاعتنساق المعتزلة المعتزلة السلاجقة لمذهب الا شاعرة (١) من ناحية ، و بعد / عن النقل واعتمادهم على العقل من ناحية أخرى .
- ب ـ نسو الاتجاه السلفي الذى قاده الإمام أحمد بن حنبـــل
 () ١٦٤ ـ ١٦٤ه) و دعمه علما الحنابلة ، في القـــرن
 الرابع الهجرى ، وبدا في هذا العصر واضعا أنه لا خــلاس
 للمسلمين مما هم فيه من اختلاف و فرقـة إلا بالعودة إلــــي
 الكتاب والسنة ، والا خذ بالنص دون تأويل أو تحريف والاعتماد
 على أقوال الصحابة والتابعين ، خاصة في مجال المقائد (٢) .
 - ج برز المذهب الشيعي الإسماعيلي (الباطنية) (٣) الذي أيده الخلفا الفاطميون بقوة و تعصب .

⁽۱) نسبة لا بي الحسن الا شمرى (٢٦٠ ـ ٣٣٠ ونيف ه) وكانوا من ألد أعدا المعتبزلة .

⁽٢) تاريخ المذاهب الإسلامية : محمد أبو زهرة ، مصدر سابق ٢١٢/١ (منهاج السلفيين).

⁽٣) الباطنية: نسبة إلى قولهم: إن القرآن الكريم له معان غير المعاني التي يتداولها الناس، فله معنى ظاهر، و معنى باطن، وادعوا أن علم الباطن قاصر على الائمة ــ المعصومين ــ من أهل الهيت. (راجع كتاب "المجالس المستنصرية "للمو"يد في الدين هبة الله الشيرازى ــ ت ٧٠٤ ه في شرح قواعد العقيدة الهاطنية. تحقيق د /محمد كامل حسين، وديوان المو"يد لنفس المحقق، طبعة القاهرة سنة ٩٤٩م).

وقد تعرض هذا المذهب للكثير من النقد الذى كشف ما في من أباطيل ، منها ما يتصل بالعقيدة ، ومنها ما يتصل بالإمامة ، أو القول بالامام المعصوم ،

وقد أسهم الفزالي في ذلك بكتاب "فضائح الباطنية" _ على ما سنذكره في مو الفاته _

و من أشهر العلما * السلفيين في العصر السلجوقي " عبد اللسب الا أنصاري " (٣٩٦ ـ ٤٨١هـ) ، وكان حنبلي المذهب ، وقد نساصب الفلاسفة والمتكلمين العدا * ، حتى وشوا به إلى الوزير نظام الملك ، ورموه بالكفر والزندقة ، ولكنه استطاع أن يسبري * ساحته ، فأعسساده معززا مكرما . و من مو * لفاته كتاب " نم الكلام " (١) .

ه _ الفلسفة د_

ا ــ لم يكن العرب أهل فلسفة ، ولكنهم أهل كسّن وحكسة ، ولم يعرف العرب الفلسفة إلا في العصر العباسي الا ول حيسن بدأت حركة الترجمة في عهد المنصور (ت٣٦ (ه) الذي كان جسل اهتمامه بالفلك والطب .

شم جا المأمون (ت ١٩٨ه) الذي اهتم بنقسل الفلسفة والمنطق -بصفة خاصّة -

وقد كانت دائرة الفلسفة إذ ذاك أوسع مجالا ، إذ كانت
 تشمل كافة العلوم العظية من منطق ، وإلهيات ، ورياضيات ،

م ١) جسبهار مقالة لنظام عروضى ـ ترجمة عبدالرحمن عزام ،ويحيى الخشاب _ القاهرة سنة ١٩٢٨م .

واجتماع ، وطب ، وكيميا من الخ ، ومع مسر المصسبور أصبحت هذه العلوم تتخذ طابع الاستقلال (١) . وقسد بدأ اشت غال المسلمين بالنواحي العملية كالطبوالفلك ، شمم تطور الاثر إلى البحث في الحقائسة المجردة .

" و في العصر الذى نو و خ له انتهت مرحلة النقل والترجمة ، وسدأ عصر الدراسة والبحث والنقد . وقد ظهر واضحات تأثير الفلسفة في الفكر الإسلامي ، في علم الكلام ، حيث هجر العلما واسة العقيدة الصافية من منابعها الا صيلة الكتاب والسنة و وشرعوا يفلسفون العقيدة بعد أن تأثروا بهاد الا فكار الدخيلة عليهم .

وقد كان دخول كثير من الائم في الإسلام ، وتعدد الفرق الإسلامية من العوامل التي أدت إلى الجدال والمناظرة ، فكان كل فريق يتسلح بما وصل إليه من آرا الفلاسفة الذين تناولوا من فيما تناولوا ما الإلهيات ، ووجدت أفكارهم قبولا لدى الكثيرين من المشتفلين بعلم الكلام ، وخاصة المعتزلة .

على أن بعض المتكلمين قد استعانوا بالفلسفة ليحاربول أعداء الإسلام ، من يهود ، و نصارى ، ووثنيين ، بنفس السلاح الذى يحاربون به الإسلام ، لا عن إيمان بالفلسفة ، ولكسين لمحاجهة الخصم بنفس الا سلوب والمنهج الذى يسلكه (٢) .

⁽١) راجع ظهر الاسلام ؛ ١٢٧/٢ ومابعدها .

⁽٢) المصدر السابق نفسه: ٢٩/٢.

ولتخذت الفلسفة طابع الاستقلال على يد فريق مسن المفكرين ، ابتدا من " الكندى " (١) (١٨٨ – ١٥٨ هـ) ، شمجا "بعده " السفارابي " (٢٦ – ٢٦٠ و ٣٩٩ هـ) الذى اهتم بالمنطق ، فرتب منطق " أرسطو " (٣) و شسرح كتبسه في المقولات ، والقياس ، والبرهان ، والجسدل وقد لقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو .

ثم ظهر الشيخ الرئيس " ابن سينا "(؟) (٣٧٠-٣٦٨هـ) وهو صاهب كتاب "الشفاء " الذي يسبحث في المنطـــق

⁽۱) أبو يوسف بن يعقوب بن إسعاق ، من أصل عربي ، إذ ينتمي إلى بني كندة _ أمرا الجزيرة العربية ، وقد ساهم في ترجمسة مو لفات الفيلسوف اليوناني "أرسطو".

⁽٢) أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان ، وهو فارسي الا صل ، حيث نشأ بمقاطعة فاراب في خراسان .

⁽٣) هخو تلميذ أفلاطون الذي كان يو ثره على جميع تلاميذه ، ويسميه العقل ، وإليه تنتهي فلسفة اليونانيين ، وكان معلما للإسكندر ، ملك مقدونيا ، وهو واضع علم المنطق ، وموضح أهميته ، حيث جعله آلة للعلوم .

⁽٤) أبوعلي الحسين بن عبدالله ، فارسي الأصل ، نشأ في ولايسة ما ورا النهر ، وله من المو لفات أيضا : كتسساب النجلة ، وهو موجز للشفا ، وكتاب المنطق ، وهو مقتبس من الشفا . راجسع في تراجم الكندى و الفارابي وابن سينا وابن باجسة . تاريخ فلا سفة الإسلام : محمد لطغي جمعسة في عدة مواضع .

والطبيعيات والإلمهيات ، وقد أضاف في مو لفاته الكثير إلى أفكسار " أرسيطو " .

وسيكون للفزالي موقف من ابن سينا ، و من الفلسفة عامة مد سنوضعه في فصل لاحق مد ولم يشتهر من الفلا سفسة في عصر الفزالي غيسر ابن باجسة (ت ٣٣٥ه) ، والذي نشأ وعاش في الائدلس ، ثم رحسل منها إلى بلاد العفرب ، و مع أنه عاش عصر الفزالي ، إلا أنهما لم يلتقيا ، إذ المصروف أن الفزالي لم يرحسل إلى بلا دالأندلس أو المفرب ،

من هذا العرض للحياة الثقافية في عصر الفزالي يتضع لنسا مايلي :-

- الإسلامي بتعدد الدول ، بعد أن كانت بفداد وحدها ملاذ العلما والفقها ، و مطمع كل من يريد الظهور والارتقا ، وأصبح كل إقليم يتباهم بعلمائه ، وخاصة في مرو : حاضرة خراسان ، والقاهرة : عاصمة الفاطميين ، وقرطبسة : حاضرة بني أميسة في الا أندلس .
- ٢ إلى جوار دور الثقافة التقليدية : المسجد ، والراوية ، والكتساب ، و بيوت الحكمة ، والمكتبات ، ظهرت المدرسية المنظمة كدار متخصصة في التعليم تحتوى على كل ما يحتاجه الدارس من إمكانيات .
- ٣ شبع السلاجية إنشاء المدارس ، وساعدهم في ذلك الوزير
 " نظام الملك " فأسس المدارس النظامية في بغداد ، والبصرة ،
 والموصل ، ونيسابور ، وأصفهان ، وبلخ .
 - برزت نظامیة بغداد و تحولت إلى جامعة کری اسلمه
 فی العمل بها کثیر من العلما والفقها .
- ه ــ اقتصر التدريس في هذه المدارس على العلوم الدينية والعوبية ، بينما في مدّ مترس العلوم العقلية و في مقدمتها الفلسفة .
 - وصلت الحياة الثقافية إلى مرحلة النضج _ إبــان عصر الغزالي _ بعد أن انتهت مرحلة الترجمة والنقل التي بدأت فع العصر العباسي الا ول .
 - ٧ استقلت العلوم بعضها عن بعض ، وأصبح لكل علم مصنفاته
 ومو ً لفو ه وشيوخه و تلاميذه .

- لا مواد المفرضين و فسر كل فريق آياته الكريمة بما يمدم آراده ومادعه . وقد وضح ذلك جليا على يد المعتزلة المو وليسن ، والإسماعيلية الباطنيين ، والصوفية الإشاريين .
 - وبذلك انتهى عصر الرواة الرحسالين ، الذين يتلقون عسن الشيوخ ، وأصبح لعلما الحديث مكانتهم المرموقة لسدى الحكام والسلاطين .
- الفقها إلى دراسة مو لفات سابقيهم ، وبدأ مسسد الفقهية والمواشي دراسة مو لفات سابقيهم ، وبدأ مسسلما الشروح والحواشي ، وظهر في هذا العصر التعصب المذهبي الفقهي ، كما بسط الفقها ، نفوذ هم ، و أصبحوا أصحدساب سلطة على الخلفا والا مرا .
 - 11 ظهر اتجاه إلى السلفية والمودة إلى النصالقرآني والا من النصالقرآني والا من المنة والعمل بأقوال الصحابة والتابعين .
- 1٢ ضعفت قوة المعتزلة ، وتلاشى سلطانهم ، بينما قسوى نقوذ المتكلمين من الأشاعرة ، وأصبح للباطنية نفوذ قسوى في الدولة الفاطمية ، واحتدم الصراع بين المتكلمين وأصحاب الفرق .

 1٣ فلسف المتكلمون العقيدة الإسلامية بما أخذوه عن الفلاسقة .

الفصل الثانييي

حياة الفزالي ونشهاته

- ا لفزالي في صباه .
- ٢ ـ مرحلة الدرس والتحصيل .
- ٣ ــ محاولة الظهور والتقرب إلى الحكام .
 - ٤ ــ الفزالي في نظاميسة بفداد .
- ه ـ وسقط أبو هامد صريبع العرض.
 - ٦ ـــ رحسلات الفزالي ، ١٣٣٧ ١
- ٧ ــ العودة إلى التدريس بنظاميسة نيسابور.
 - ٨ ـ أبو حامد في رحاب الله.

الفصل الثانييي

(حسيساة الفرالي و نشرالي)

تمهيسان:

في هذا العصر الزاخر المضطرب ولد أبو حامد : محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطبوسيّ عنام (٥٠١ هـ ٥٠١ م) بمدينة (طبوس) (١) من أعمال (خُراسان) وسط مجتمع تتجاذبه التيارات المختلفة ،التي تمثلت في المناظرات الكلامية ،والمحاو رات الفلسفيسة ، والخلافات الفقهيسة ، والعصبيات المذهبيسة ، والنزعات الإلحاديسية ، والأعسواء السياسيسة .

وقد حاول أبو حامد أن يجعل من نفسه 'ربّانًا للسفينة يقودها إلى برالا مان ، فهل نجح في ذلك ؟

١ - الفسسزالي في صباه:

ولد أبو حامد من والد فقير يعمل في غزل الصوف ، ويعجسب بالعلما ، ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم (٢) .

⁽۱) طوس: مدينة بخراسان ، بينها وبين نيسابور عشرة فراسخ ، وتقع شمال شرق إيران ، وتسبى الآن "مشهد" فتحها المسلمون في حروب فارس على عهد أمير المو منين عثمان بن عفان وضي الله عشنه وراجع "طوس" بمعجم البلدان لياقوت .

⁽٢) طبقات الشافعية الكبرى: مصدر سابق ١٠٥/١

وقد كان الرجل يتوجه إلى ربه راجيا أن يرزقه من الا ولاد من علم وقد رزقه الله أبا حاصد ، وأخاه أحمد (١) .

وقد كان الوالد يردد دائما : إن لى لتأسَّفا عظيما على تعلم الخط ، وأشتمهي است دراك ما فاتمنى في ولدي هذين (٢) .

ولما حضرت أباه الوفاة أوصى به وبأخيه أحمد صديقا مسين المتصوفة (٣) ، فأقبل هذا الصديق على تعليم الأخوين حتى فنى المال اليسير الذى خلفه لهما أبوهما ، وتعذر على الوصيى القيام بقوتهما فقال لهما :

" اعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقسر والتجريد ، بحيث لا مال لي فأواسبكما به ، وأصلح ما أرى لكما أن تلجئا إلى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يُعينكما على وقتكما ، ففعلا ذلك "(٤) .

⁽۱) هو أبو الفتوح أحمد بن محمد بن أحمد الطوسى الفزالي ، الملقب بمجد الدين . قال عنه ابن خلكان " مال إلى الوعظ ،ودرس بالمدرسة النظامية نيابة عن أخيه أبي حامد ،واختصر كتاب الإحياء وسماه (لباب الإحياء) كما صنف كتاب (الذخيرة في علسم البصيرة) وكان مائلا للصوفية ، توفي بتّقزوين سنة . ٢ ه هراجع وفيات الاعيان ٢٠٧١ مطبعة الحلبي سنة ٢٠٥ ه.

⁽٢) مجموعة القصور العوالي : تحقيق مصطفى أبو العلا : ٦/١ طبعة مكتبة الجندى بالقاهرة سنة . ٣٩٠هـ .

⁽٣) لم نعثر على اسم هذا الصديق حتى نتعرف على شخصيته .

⁽٤) طبقات الشافعية : ٢٢/٤ مصدر سابق .

و يسبدو أن الوصى المتصوف قد أثر في الغلامين ، كما تأسرا بأبيهما من قبل ، فنشأ أحمد صوفيا منذ الصفر ، بينما خاض أبو حامد غمار العلوم في عصره إلى أن حط به المقام في نهاية أمره الى التصوف . وكأن البذرة الأولى قد ظلت مطمورة إلى أن أينعت وأثمرت في نهايسة المطاف (١) .

وواصل الغزالي دراسته في صباه ، فقرأ الفقه على "أحمد بن محمد الرّاذ كانيّ "(٢). وقد ظهر على أبي حامد آثار الذكران منذ صغره ، فأخد وهو ما يزال صغيرا يبدى عدم الاطمئنان الى أدلة المتفقهين ، ويبدو أنه تبرّم بما درس من علم في بلده ، واستوعب ما عند علمائها فقرر الرحيل إلى (جرجان) ، حيث تتلمذ على "أبي القاسم اسماعيل بن مسعدة الاسماعيلي" (٣) أحد شيوخ الشا فعية فقرأ عليه الفقه ومهادى علم الا صول ، وسجل كل ما درسه في صحائف كان يطلق عليها (التعليقة).

وما أن نهل ما عند أبي القاسم ، قدفل راجعا إلى طوس ، حاملا تعليقته في مخدلاة .

⁽۱) الغزالي: د/مصطفى غالب ص١٨٠ ضمن سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية مكتبة الهلال سنة ١٩٧٩م،

⁽٢) هو أبو حامد الرادكاني: أحد شيوخ الفقه الشافعي ،وينتسسب إلى بلدة (راذكان) إحدى قرى طوس ، وسيأتي المزيسك في ترجمته في الفصل الثالث ،

⁽٣) هو إسماعيل بن مسمدة بن أبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (٣) همد ٤٠٧) من أكبر بيوت العلم والرياسة بجرجان ، وسيأتي ذكره في الفصل الثالث .

و في طريق عودته حدثت له واقعة طريفة حيث داهسه اللصوص ، واستولوا على جميع ما يحمل ، قال " فتبعتهم ، فالتفت التي مقد مهمم وقال : ارجع ، ويحك إ وإلا هلكت . فقلت : أسألك بالذى ترجسو السلامة منسه أن ترد علي تعليقي فقط ، فما هي بشسى " تنتفعسون بسه . فقال لي : وما هي تعليقتك ؟ فقلت : كتب في تلك المخلاة ، هاجرت لسماعها وكتابتها ، ومعرفة علمها . فضحك ، وقال : كيف تدعى أنك عرفت علمها ، وقد أخذناها منك ، فتجردت من معرفتها ، وتد أخذناها منك ، فتجردت من معرفتها .

وقد كان لهذه الحادثة أبلغ الا "ثرفي نفس أبي حامد ، معا جمله يحرص على حفظ واستيعاب كل ما يسمع ، فلا يحتاج إلى كتاب ، يقول أبو حامد معلقا على ذلك " هذا مُستنظق أنطقه الله ، ليرشد به أمرى . فلما وافيت "طوس" أقلت على الاشتفال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته ، وصرت بحيث لوقطع على الطريسق لم أشجرد من علمي (٢) .

⁽١) طبقات الشا فعيسة الكبرى : ١٠٢/٤

⁽٢) طبقات الشا فعية الكبرى: ١٠٢/٤

٢ ـ مرحلة الدرس والتحصيل:

مكث الفزالي (۱) إثر عودته إلى طوس شلاث سلسنوات، يسترجع فيها ما درسه من فقه وأصول ، ومادى العربية ، ثم توجه إلى (نيسابور) وهي إذ ذاك مركز من مراكز العلم الهامة بعد بفداد ، وكان عمره ثلاثة وعشرين عاما .

(۱) اختلف مو و رخو الفزالي فيما إذا كانت نسبته إلى الفرّال بيتشديد الزاى _ أم إلى قريدة فزالة) إحدى قرى طوس ولى الرأى الا ول جند ابن خلكان في وفياته وضبط العبارة بالحبوق ويستديد الزاى المعجمة _ لان أباه كان غزّالا فهي نسيبة بعد نسبة ، كما رجح هذا الرأى كذلك "السيد مرتضى الزبيدى" في شرحه للقاموس الذى لم يذكر اللفظ في مادة (غزل) فاستدركه الشيدى في شرحه وعقب عليه قائلا : إن العجسم فاستدركه الشيدى في شرحه وعقب عليه قائلا : إن العجسم كانوا ينسبون إلى العظار فيقولون العظاري ، فهم يزيدون يا النسب للتأكيد .

و ما يرجح هذا الرأى كذلك ما ورد في أشعار الشعراء كقول محي الدين بن عبد الظاهر:

أحيا قلوب الماشقين بلخطه الفرَّالُ ، والإحيا الفرَّالي وقول ابن نباته المصرى:

صنّغت شهونا بفزّال جهن فقرأنها مصنّه الفهالة

وكانت (نيسابور) (۱) عاصمة للسلاجقة الذين اهتموا بالعلسم والعلما عند أسلفنا وفي مدرستها النظامية لا زم أبو حاسد إسلم الحرمين "أبا المعالى ضياء الدين عبد الملك بن أبي محمد عبد اللسه ابن يوسف (الجُوَيْني) (۲) ـ ٩١٤ ـ ٢٧٤ ه.

وجد الفزالي حتى برع في المذهب الشافعي ، والا صول ، كما درس علم الكلام وطرق الخلاف والجدل والمنظق والفلسسفة ، وأعجب الجويني بتلميذه و مقدرت على الفوص في المعاني ، واتساع معلومات حتى وصفه بأنه "بحر مُفيدق "(") و تفوق على أقرانه ، وهم إذ ذاك أربعمائة ، منهم الكيّا الهراس (ت ؟ ، ه) وأبو المظفر الخواني (ت ، ، ه ه) .

⁽۱) نيسابور: من أعظم مدن خراسان ، فتحها المسلمون أيسام عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ نبغ منها عدد كبير من أعسة العلم . وقد وصفها ياقوت في معجمه بقوله :

[&]quot; معدن الغضلا" ، و منبع العلما" ، لم أر فيما طوّفت من الهلاد مدينة كانت مثلها " وقد هاجمها التتر ، وأتوا على جميع أبنيتها حتى قيل : لم يبق فيها حجر قائما على حجر ولم تزل خوابا إلى اليوم.

⁽۲) لُقُبُ: إمام الحرمين علائم عندما خرج حاجا جاور بمكة والمدينة أربع سنوات يُدرس ويفتي عكا اشتهر بالجويني : نسبة الى (جُويْن) ناحية من نواحى (نيسابور) ينسب إليهـــــا جماعة من العلما .

⁽٣) روى ابن النجار أن إمام الحرمين كان يقول عن الفزالي وصاحبيه أبي المظفر الخواشى ، والكياالهراس " الفزالي بحر مفدق ، والكيا أسد مطرق ، والخوانى نار تحرق ".

ولما وثق به أستاذه شيخ النظامية جعله نائبا عنه ، فكان بمثابسة المحيد في عصرنا الحاضر ، ولم يفترق التلميذ عن أست اذه إلا بعد أن توفى إمام الحرمين سنة ٢٨٤ هـ ولم يكن الفزالي قد جاوز الثامنة والعشرين من عمره (١) .

و تعتبر الفترة التي قضاها أبو حامد في حلقة إمام الحرميسين فترة تعصيل و تسجيل و نظر عُنى فيها بفقه الشافعية ، وكسلام الا شاعرة ، ولكن يبهدو أنه بدأ يضيق بخلاف الفقها ، و جدل المتكلمين ، و في خلال هذه الفترة بدأ الفزالي في التصنيف والتأليف ، فظهر كتابه (المنخول) الذي يفطي على كتابيلا ستاذه فيسقول الجويني " دفنتيني وأناحي ، هلا صبرت حتى أموت "(٢) .

٣ _ معاولة الظهور والتقرب إلى الحكام:

غادر الفزالي نيسابور متوجها إلىسى (المعسكر) (٣) وبصحبته عائلته الموالفة من زوجة ، وبناته الشلاث ، ولا ندرى ما إذا كان ابنه (حاسسد) في ذلك الوقت علسسس

⁽١) السوافي بالوفيات للصفدى: ١٧٦/١.

⁽٢) الفزالي: د/ أهمد الشرباصي ، مصدر سابق ص ٢٩٠٠

⁽٣) المعسكر: في الا صل ميدان واسع بجوار نيسابدور، أقام فيه الوزير السلجوقي "نظام الملك" معسكره، وكان يسمى "المخيم السلطاني، وتحسول فيما بعسد إلى معسل إقامسة للوزيسر،

قيد الحياة (١) . وهنا نتسائل لماذا غادر أبو هامد نيسابدور إلى المعسكر بالذات ؟

أغلب الظن أن الفزالي دفعه طموهه وثقته بنفسه إلى معترك العياة العلمية في كنف الوزير " نظام الملك " ليتخسذ منه سلاما يرقى بسه إلى الشهرة والجساه ، والفزالي نفسه يعتسرف بأنه اتخذ العلم حرفة له ، وهو الفقيسر الذي يتحمل مسئولية أسسرة ، ولا مورد رزق له غيراحتراف العلم ، فنجده يردد هذه العبسارة : " طلبنا العلم لفير الله ، فأبى أن يكون إلا للسه " ، ويقول إنسر خرو جسه من عزلته : " كنت في ذلك الزمان أنشه العلم الذي بسه يكسب الجساه ، وأدعو إليه بقولي وعملي ، وكان ذلك قصدى "(٢) فالسعي إلى الجساه كان هدفه في مهدأ حياته سعلى الا تقسل سالة على الا تسل

⁽۱) الفزالي : د / مصطفى غالب ص ٢٠ ، مصدر سابق .
وقد جا في كتاب (مرآة الجنان وعبرة اليقظان في مصرفة ما يحتبر
من حوادث الزمان) لا بي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن
سليمان اليافعي ١٧٦/٣ ، ١٧٦ طبعة بيروت :
" أن أبا حامد لم يُعقّب إلا البنات " وهو يعني بذلك أنسمه
خلف بعد وفاته ثلاث بسنات لكن ذكرت مصادر عسسديدة
أن الفزالي أنجب ولدا توفى صفيرا ، وكان يسمسى حاسدا،
ومن أجل ذلك كُنتى بأبي حامد .

⁽٢) المنقذ من الضلال: للفزالي ص١٦٠ تحقيق د/جميل صليبها ود/ كامفل عيا د_الطبعة التاسعة ١٩٨٠م، ويقول في موضع آخر "تفكرت في نيتي التدريس فإذا هي غير صالحة لوجعه الله تعالى ، بل باعثها و محركها طلب الجاه وانتشار الصيت ": المصدر السابق ١٣٤٠

و مهما يكن من شبى "بغإن أبا حامد انخرط في مجلس الوزير الذي كان يضم العديد من العلما والفقها "، وكانت المجالس إذ ذاك به حتى المآتيجية لا تخلو من المناظرات الفقهية ، والمطارحات الكلامية ، فناظر الفزالي العلما " في مجلس نظام الملك ، فظهر كلا مه عليهم ، فذاع صيتسمه ، وتألق نجمه (١) .

استطاع الفزالي خلال فترة السنوات الخمس التي قضاهـا في المعسكر (٢٧٨) ـ ٤٨٦ هـ) وهي فترة مبهمـة في حياتـه ،لم يتعرض لها المو رخون كثيرا ، غير أننا نرى أنها كانت الفترة التــى حاول فيها الفزالي أن يثبت ذاته وأن يشق طريقـه حتى يصل الى الهدف المنشود : تحقيق الشهرة .

ع _ الفزالي في نظامية بفداد :

دعا نظام الملك أبا حامد للتدريس في نظاميته ببغداد عسام (٢٨٤ هـ) كجسز من خطته لاستقطاب العلما في مختلف الا مصار الإسلامية . وكان عمره إذ ذاك أربعة وثلاثين عاما . ولم يحسظ أحسس بتقلد هذا المنصب العلمي في مثل هذه السن ، مما يدل على أنسب نال رضا الحكمام السلاجقة ، والوزير نظام الملك خاصة ، إذ كسان التدريس بنظامية بغداد مطمح العلما و منتهسى آمالهسم في ذلسك الحين .

وما أن باشر الغزالي حلقات دروسه حتى توافد عليه التلا ميسة إلى أن وصل عدد هم إلى ثلاثمائة طالب .

⁽١) الوافي بالوفيات: للصفدى ١٧٦/١ ، بتصرف .

و في النظامية " أعجب الخلسق حسن كلامه ، وكمال فضلسه ، حسن و فصل على و فصل حسة لسانه ، و نكتب الدقيقة ، وإشاراته اللطيفة " سطى حد تعيير السبكي (١) .

وأضاف: "قام على التدريس ، وتعليم العلم ، ونشره بالتعليم والفتيا ، والنتمنيف ، فصار تضرب به الا مثال ، وتشد إليه الرحال "(٢).

واستمر أبو حامد خلال سنوات أربع يقوم بعمله في التدويسيس وتعتبر هذه الفترة (٤٨٤ – ٨٨٤هـ) من أخصب فتسرات حياته إنتاجا ودراسة وتصنيفا . وخلالها عكف على دراسة الفلسفة مختلسا سويعات ظيلة من وقته المعتزاهم . وبمجهود ذاتي ، ودون أن يستمين بأحد استطاع أن يلم بالتراث الفلسفي منذ عهد فلاسفة اليونان إلى عهد الفلاسفة الاسلاميين الذين سبقوه ، و في مقدمتهم " ابن سيئا " عهد الفلاسفة الاسلاميين الذين سبقوه ، و في مقدمتهم " ابن سيئا " الشفاء" ، الذي يعتبر موسوعسة فلسفية جمعت آرا السابقين من الفلاسفة ، وخلال سنتين اثنتيسن استطاع أبو حامد أن يدرس الفلسفة دراسة المطلع الدقيق أولا ، شم دراسة الناقد البصير ثانيا ، وكانست نتيجسة هدده الدراسسسة

⁽۱) طبقات الشافعية الكبرى: ١٩٧/٦.

⁽۲) عبارة السبكي "وتشد إليه الرحسال" فيها نظر: حيث إن الرحال لا تشد _ كما ذكر رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ إلا إلى شمل شما الله عليه وسلم والمسجد الا "قصى والمسجد النبوى ويحمل قول السبكي على أن المقصود شد الرحال بقصد طلب العلم، ولا شمك أن الإسلام حث على ذلك .

ويسجل أبو هاسد ذلك في كتاب "المنقذ من الضلال" فيقسول:

" فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغبي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ، وأنما معنو (٢) بالمتدريس لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد . فأطلعني الله _ سبحانه و تعالى _ بمجرد المطالعة في هذه الا وقات المختلسة على منتهبى علو مهم في أقل من سينتين "(٣) .

وكان من قبل قد أتى على كل مسائل علم الكلام ، و مذاهب الفرق المختلفية " بنا على تعليمات صدرت المختلفية " بنا على تعليمات صدرت المختلفية " من الخليفة (المستظهر) أليه من الخليفة (المستظهر) أليه من الخليفة (المستظهر)

Comment of the Market of the Comment of the Comment

كما بدأ خلال هذه الفترة في دراسة التصوف دراسة مستفسيضة .

⁽۱) سيأتي الحديث عن مصنفات الفزالي في الفصل الرابع ، كما أن موقفه من علم الكلام والفلسفة سيكون موضع دراسة في الفصل الخامس تحت عنوان (الشك عند الفزالي).

⁽۲) رەمىيىسنون مىتلى م

⁽٣) " المنقذ من الضلال " مصدر سابق ، ص ه ٩ .

وخلال هذا المجهود المضني كان أبو حامد يعرباً زسة نفسية عنيفة ، وكانت بذور الشك قد نيت و ترعرمت نتيجية لمدم وثوقه بهيدة الملوم التي درسها ، فأدى به ذلك كله إلى أن وقع صربع العرض .

ه ـ مرض الفزالي:

لنستمع إلى أبي حامد يصف أعراض مرضه إذ يقول :

"إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس و فكسنت أجاهد نفسي أن أبرس يوما واهدا تطبيبا لقلوب المختلفة إلى من فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها ألبتة وحتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب وطلت معه قوة الهضم ووماءة (۱)الطعام والشراب: فكان لا ينساغ لي ثريد وولا تستهضم لي لقسة وتعدى إلى ضعف القوى وحتى قطع الا طباء طمعهم مسن الملح وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب، و منه سرى إلى المزاج وفلا سبيل إليه بالعلاج وإلا بأن يتروح السرعن المهم الملم "(۲) هذه إذا أعراض المرض على لسان المربض وهذا هو تشخيص المسرض على لسان المرض على لسان المربض وهذا هو تشخيص المسرض على لسان الا طباء عن العلة وأصل السيداء؟

أ يرى كثير من مو وهي الفزالي المماصرين (٣) أن ما أصاب

⁽۱) هنا ته.

⁽٢) "المنقذ من الضلال " مصدر سابق ص١٣٦٠.

⁽٣) راجع (الفزالي) د/ مصطفى غالب _ مصدر سابق ، ص ٢٦، ٢٣٠٠ و (تاريخ الفكر العربي) د/ عمر فروخ ص ٣٩٠٠ و (الفزالي) د/ أحمد الشرباصي _ مصدر سابق _ ص ٣٧، ٣٧٠ .

أبا حامد مرض يقال له : الكسط أو الفنط ، وقد دفه بسم إلى هذا أن الا عراض التي تحدث عنها أبو حامد تتفق مسلم أعراض هذا المرض: " هبوط في القوى الجسمانية والعقليسة ، ينتج اضطرابا نفسيا ، ينسم صاحبه بالقلق . ويظهسر عسادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويعتد من ثلاثة أشهر إلسى سستة ، ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة ، وتشتت في الفكسر ، مع الحزن والتشا و" م ، والهرب من الواقع و تبعات الحيالة . والمريض بهذا الدا عقل أكله ونوسه ، ويستولي عليال والمريض بهذا الدا عقل أكله ونوسه ، ويستولي عليال اليأس والخنوع "(١) هو إذا مرض عضوى حمل الفزالسي بوادره مذ جا إلى بغداد ، وظل يتضاعف إلى أن وصل إلى هذه المرحلة الخطيرة .

بينما يرى آخرون (٢) أن المرض نفسيّ ناتج عن هده الحيرة التي مربها أبو حامد ، من خلال رحلته الفكرية : مرورا بعلم المتكلمين ، و فقده المتفقهين و فلسفة المتفلسفين ، فقد وقع فريسة الأفكار المتصارعة ، والتيارات التي تجاذبت من كل جانب .

والغزالي نفسه يصف العلة بما يرجح هذا السرأى إذ يقول واصفا تلك الرحلة التي سبقت مسرضه وأدت بسلة إلى هذه الحال المستعصية:

⁽١) القزالي: د/ مصطفى غالب ص٢٢/٢٣٠

⁽٢) راجع "تاريخ فلاسفة الاسلام" محمد لطفي جمعة ، مصدر سابق ، ص ٧٨٠.

" ثم لاحظست أحوالي ، فإذ الأنا منفهس في العلائسة ، وقد لحدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي سوأحسنها المتدريس والتعليم س فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فسسى طريق الآخرة "(١).

ثم يصور تردده في حوار يدور في نفسه بين دواعي الإيمان ودواعي السيطان إذ يقول: " فصارت شهوات الدنها تجاذبني بسلاسله إلى المقام ، ومنادى الايمان ينادى : الرحيل الرحيل الفلم يسهست من العمر إلا قليل ، ويهن يديك السفر الطويل "(٢).

وأغلب ظني أن الملتين قد تصادف وقوعهما في وقت واحسد الماحسب العلم المضوية إلى العلمة النفسية المام يتحمل الجسسب الواهن مرضين عضالين فغر أبو حامد صريعا وكان العلاج هسسب "ترويح السرعن الهم العلم " بعلى حد تمبير أبي حاسب ولن يكون الترويسح عند السغزالي إلا بترك بغداد والرحسيل إلى الشام .

والواقع أن رحيل الفزالي عن بفداد صحبه رحسيل من نسبوع اخسر: رحيل عن الجاه والسلطان والشهرة ، إلى العزلة ، والزهسد والتقشف ، و بعبارة أخرى إلى التصوف (٣).

⁽١) المنقد : ص١٣٤٠

⁽٢) العصدرالسابق : ١٢٥٠

⁽٣) يقل عن سبب أزمت الروحية : أن أخساه أحمد وكسان واعظا متصوفا سدخل على أبي حامد وهو يعلم الناس ويوشد هم ،

7 ـ رهــلات أبي حامد :

يبدو أن أبا حامد كان من ذلك النوع من الرجال الذير التطلع لا يبنأ لهدم الاستقرار في بلد واحد، ولعل ذلك يرجع إلى التطلع الفكرى ، والرغبة في الاستزادة من المعرفة عن طريق الممارسة الشخصيدة ، والاحتكاك بالبشر ـ و بصفة خاصة المفكرين والعلما .

ففي المرحلة السابقة اتضح لنا أن أبا هامد تقلب من طهوس، إلى جرجان ، إلى طوس مرة ثانية ، إلى نيسابور ، إلى المعسكر، إلى بغداد . وها هو ذا يضيق به المقام في بغداد . رغم ما نسال من جهاه و شهرة ، وبعد طول تردد . دام ستة أشهر . (۱) غادر بغداد في أوائل عام ۹۸۶ ه متوجها إلى الشام بعد أن أناب أخساه أهمد في التدريس ، غير أن أبا هامد لم يفصح عن وجهته ، فزعم أنه خارج إلى مكة (۲) .

⁼⁼⁼ فأنشده هذه الا بيات:

أخذت بأعضادهم إذ ونوا * وخلّفك الجهد إذ أسرعدوا فأصد حتّ تهدى ولا تهتدى * وتُسمع وعظها ، ولا تسمع عُ فيا حجر الشّحذ حتى متى * تسنّ الحديد ، ولا تقطه عُ ؟ فتأثر أبو هامد ، واستشعر إقاله على الدنيا .

راجع الفزالي: د/ أحمد الشرباصي ، ص ٣٨٠٠

⁽١) حددها الفزالي بقوله: "أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة " المنقذ: ص١٣٦٠

⁽٢) يلا عظ أنه خسرج في أوائل العام ، فلا معنى لأن يقال: إنه زعم أنه خارج للحج ، وليس هذا أوان الحج ، ولعله قصد خرو جسسه إلى مكة للعمرة والزيارة .

وهنا تثار الا عن سبب خروج الفزالي من بفداد:

أ ____ زعــم الناس أن أبا حامد غادر بفداد إثر جفوة بينيه وبين الخليفة المستظهر ، لا نه أفتــى مع غيره من العلما اليوسف ابن تاشفين أمير المفرب بأنه صاحب حــق في ضم الا ندلس إلــى طكـه ، بعد أن أعان حكام المفرب على هزيمــة " ألفونس" طك قشتالة . كما أفتى بجواز تلقيــبه بأمير المو منين .

ب ـ كما اللُّعِيّ أن المستظهر لم يكن راضيا عن رد الفزالسي على الباطنية ".

وتتهاوى هذه الا وتال كلها أمام رد الفزالي نفسه ، إذ يقول و تم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بَهْد عن المراق أن ذلك كان لاستشمارٍ من جهة الولاة ، وأما من قرب من الولاة ، فكان يشاهد إلماحهم في التملق بي ، والانكباب علي ، وإعراضي عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم "(()).

ثم يضيف _ في ثقة واعتزاز _ " فيقولون : هذا أمرور (٢) سماوى ، وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام ، وزمرة أهل العلم "(٢)

و نتسا ً ل مرة أخرى : ولماذا أخفى البو هامد عزمه على التوجه إلى السام ؟ ولماذا التوجه إليها بالذات ؟ . حين يتظاهر الفزالي بالذهاب إلى مكمة ، فله مندوهمة في ذلك ، فالرجمل لم يزر بعمم الا أراضي المقدسمة ، ولم يو ً د فريضة الحج أو العمرة ، وأما أن يتوجه إلى الشام ، فلا نه اختار طريق التصوف ، وفي دمشق سيحد رفسماق

⁽١) المنقذ : ص١٣٧٠

⁽٢) المصدر السابق: ص١٣٧٠

الطريق ، وكانت مشهورة إذ ذاك بأن حسياة الصوفية فيها ميسورة ،

على أن أبا حامد إذ يتوجب إلى الشام ، فإنه يقصد في نفس الوقت "بيت المقدس" لزيارة المسجد الا قصى بأحد المساجب التي تشد الرحال إليها فلأنها مرحلة تطهير نفسي يذهب بمدها لزيارة الا أراضي المقدسة . وهذا ما أفصح عنه أبو حامد : " شمستحركت في داعية فريضة الحسج ، والاستمداد من بركات مكة والمديئة ، وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلا مه عليه به فسرت إلى الحجاز" (١) .

ويظل أبو حامد ما يقرب من عامين في أرض السام يقضبي طرفا منها في (دمشت) معتكفا في المسجد الأموى ، وكان يصعد إلى المنارة الفربية في كل صباح ، ويفلق عليه بابها حتى المساء ، كما كان يقضي بعض أوقاته في زاوية المسجد .

" ثم دخلت الشام ، وأقمت به قريبا من سنتين ، لا شفل إلي المزلة والخلوة ، والرياضة والمجاهدة (٢) ، اشتفالا بتزكيد النفس ، و تهذيب الا خلاق ، و تصفية القلب لذكر الله تعالىك كما كنت حصلته من كتب الصوفية في مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على ففسى "(٣) .

⁽١) المنقذ : ص١٣٨٠

⁽٢) السَّماهدة: حمل النفس على كل حال .

⁽٣) المنقذ : ص ١٣٨٠

شمرحال أبوحامد إلى بيت المقدس ، وكان يعتكف بقية الصخرة ويفلق بابها عليه . وخلال إقامته ببيت المقدس شرع في تأليف كتابع " إحيا علوم الدين " مبتدئا "بالرسالة القدسية في قواعد المقائد " والتي جملها من بعد قسما من رباع العبادات في كتاب الإحيا " . وقد أسماها "الرسالة القدسية " لا نه وجهها إلى أهل بيست المقدس .

شم سافر إلى الحجاز لا دا ويضة الحسج ، وزيارة رسول الله عليه وسلم وكان ذلك في أواخر شهر ذى القعدة عام ٩٠٤ هـ .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن أبا حامد قد زار مصر (١) ، و مكت فترة بمدينة الإسكندرية ، استنادا إلى ما ذكره ابن خلكان (٢) .

و في الإسكندرية عزم على ركوب البحر متوجها إلى بلا د المفرب، ليلتقي بيوسف بن تاشفين ، الذى كانت تربطه بالفزالي المكاتبات والمراسلات . غير أن أبا حامد عدل عن هذه الرحلة بعد أن بلفه نبأ وفاة يوسف بن تاشفين سنة (. . ه ه) .

و بعض المو و رخين المعاصرين يتشككون في زيارته لمصر ، و يستندون في تشككهم إلى أمرين :

⁽١) راجع الفصل الا ول: أشهر فقها العصر .

⁽٢) وفيات الا عيان ٣٥٣/٣، وقد سبجل هذه الرحلة كثير من الموارعين منهم الصفدى ، والسبكي ، والمينيي ، وابن الملقين.

- الثالث من المحرم سنة . . ه ه . وقد دُكرت جميع المصلار أن الفزالي كان في هذا العام في نيسابور يقوم بالتدريسيل بنظاميتها .
- ب ــ لم يشر أبو حامد ــ من قريب أو بعيد ــ إلى هذه الزيارة ،
 ولم يذكر أحدا من علما عصر ــ وعلما الا وهــ على وجـــه
 الخصوص ،

بينما يرى آخسرون أنه لا مور لهذا التشكيك لسببين:

- أ ____ إن ابن تاشيفين توفى في أوائل عام . . ه و ليسس هناك ما يمنع من وصول أبي هامد إلى نيسابور في نفيسس العمام،
- ب لم يشر أبو حامد إلى علما عصر لا تنه لم يحد منه ترحيبا ، خاصة ومصر إذ ذاك تحت حكم الشيعة مسلم الفاطلميين ، ولعل هذا هو السر في نزوحه إلى الإسكندرية، بعيدا عن القاهرة ، عاصمة الفاطميين ، لينزل في ضيافة علمائها السنيين (١) .

ويعود أبو حامد إلى دمشق مرة أخرى ، ويعود معه العنيسين إلى الا مل والوطن ، وهو الذى غادر بفداد عازما على ألا يعود إليها أبدا . ويبدو أن العاصفة قد هدأت ، والنفس قد سكنت و تروح القلب عن الهم الملم " فعاد الفريب إلى وطنه ، مارا ببفداد مرورا عابرا،

را) واجع الفزالي: د/ أحمد الشرياصي ص١٤/٣٤. و (تاريخ الاسلام) د/ حسن ابراهيم حسن ٣٣/٤.

ومنها إلى طوس ، ثم استقربه المقام في طوس ليواصل حياة العزلية

"ثم جذبتني الهمم ،ودعوات الا طفال إلى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه ، فآثرت العزلة به أيضا

γ _ أبو حامد والعودة إلى التدريس:

وظل أبو حامد في مسقط رأسه "طوس" في عزلت التسي اختارها لنفسه ، ولكن إلى متى هذه العزلة ؟ أليس من الخير أن يخالط الناس ، وأن يقوم بواجبه العلمي ، وما قيمة هذا العلم إذا لم يفد بسه طلل به وينشره على الناس ؟

لقد دُعِى إلى بفداد لمواصلة دروسه في نظاميتها ، فرفسيض ذلك في إصرار ، ولعله لا يرفض مبدأ التدريس ، ولكنه يرفض بفسداد بالذات ، مركز السلطية والسلطان ، خوفا من أن تجره العلائق الدنيوية اليها مرة أخرى ، بعد أن وجد في الزهد مأمنه و مستقره ، واذا كان لا بد من القيام بمهمة التدريس فليكن هذه المرة في السيل "نيسابور" لوجه الله تعالى ، ولتكن الفاية إرشاد الناس إلىسيس الطريق السوى ، بعد أن استشرى الدا ، واستعصى الدوا .

" فما تُفنيك الخلوة والعزلة ، وقد عم الدا ، ومرض الا طبا ، وأشر ف الخلق على الهلاك ، ثم قلت في تفسي : متى تشتفل أنست بكشف هذه الفسة ، والزمان زمان الفسسسرة ، والدور دور باطل ((٢)) .

⁽١) المنقذ : ص١٣٨٠

⁽٢) السصدر السابق: ص١٥٨ - ١٥٨٠

ويقرر أبو حامد المودة إلى التدريس ، ويمرض الا مر على المفيائه يلتمس عندهم الرأى والمسسورة ، فيجمعون على ضرورة استئناف المهمة والنشاط و ترك العزلة . . ويأبى بعضهم إلا أن يستثير همه فيذكر منامات ورواًى ، ترمز إلى أن خرو جمه سيوا دى إلى الخيسر والرشاد : " فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات ، فاتفقوا على الإرشاد بترك العزلة والخروج من الزاويسة ، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة ، تشهد بأن هذه الحركسة مدا خير و رشد "(١) .

و في ثقية بالنفس بالفية ينصّب أبو حامد نفسه داعية للقرن السادس الذي أوشك فيقول:

" وقد وعد الله _ سبحانه _ بإحيا "دينه على رأس كل مائة (٢) ، ويستر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم "(٣) .

ويسبدو أن أبا هامد قد شعر بشى من الزهو إذ جعل نفسه مصلح العصر ، فعاد إلى التواضع لأن الله وهسده هو المحسسرك ، وخالق كل شسى " وإني لم أتعرك ، لكنه حركني ، وإني لم أعمل ، لكنه استعملني ، فأسأله أن يُصلحني أولا ، ثم يُصلح بي . "(٤) .

⁽١) المنقذ : ص٩٥١٠

⁽٢) يشير أبو حامد إلى الحديث الشريف الذى رواه أبو داود والحاكم والبيهة ي: "إن الله تعالى يبعث لهذه الا مة على رأس كسل مائة سنة من يجدد لها دينها "

⁽٣) المنقذ : ص ١٥٩٠

⁽٤) المصدر السابق: ص١٦٠٠

وهنا نتسا و على وقع ضفط على أبي حامد ليمود إلى التدريس و أو على الا قل كان خروجه للتدريس بتعليمات وجدت هوى في نفسه ؟

هل يمني به الظروف التي تحدث عنها من انحراف الخلسسة و ميلهم عن الطريق السوى ؟ أم يمني السلطان الحاكم ؟

أغلب الظن أن الا وامر قد صدرت إليه بالتدريس ، فانضم ذلك إلى مجموع الا سباب التي ذكرها أبو هامد ، فلم يجد بدا من هسمم الا مر ويو كد هذا ما ذكره "السبكي " في طبقاته :--

"وكان الليث غائبا من عرينه ، والا أمر خافيا في مستور قضا الله ومكنونه ، فأشير عليه بالتدريس في المدرسة الميمونة النظامية ـ عمرها الله ـ فلم يجد بدّا من الإنعان للولاة ، ونوى ـ بإظهرار ما اشتفل به ـ هداية الشداه ، وإفادة القاصدين ، دون الرجوع إلى ما أقلع عنه ، و تحرر من رقه من طلب الجاه " (٢) .

⁽١) المنقذ : ص٨٥١٠

⁽٢) طبقات الشا فمية الكبرى: ٢٠٧/٦.

٨ - الفزالي في رحاب الله:

خرج أبو حامد من عزلته بعد أحد عشر عاما مذ غادر بفداد إلى عودته إلى التدريس ، وظل بعدا مد بعيدا من الجاه و قد عاد شخصا آخر يرتدى خشن الثياب(١) ، وينصرف عن الدنيا وماهجها إلى قتل الوزير فخر الملك "ابن نظام الملك " فاعتزل التدريس ، وعاد إلى مسقط رأسه " طوس " وكان في أواخسر أياسه مكبا على دراسة العديث ، ومطالعة صحيحى البخارى ومسلم ، لا نه كان يشعر بأن بضاعته في العديث مزجساة .

ودفن ــرحمه الله ـ بظاهر " الطبران " وهي قصبة "طوس".

⁽۱) كان الفزالي قبل تصوفه يرتدى أفخر الثياب ، وقد قوصلسوا ملبوسه ملبوسه ومركوبه بخمسمائة دينار ، وبعد تصوف قوموا ملبوسه بخمسة عشر قيراطا ، والقيراط ــ كما ذكر صاحب القاموس المحيط ــ نصف عشر الدينار، ومعنى هذا أن ثياب الفزالي بعسد زهده كانت تساوى ثلاثة أرباع الدينار .

⁽٢) تبافت الفلاسفة: تحقيق د/سليمان دنيا ـ مقدمة الطبعة الثانية (دار المعارف بمصر) ونسب المحقق هذا القول للفيلسوف الإنجليزي "فرنسيس بيكون " ت ١٦٢٦م.

بعد استمراضنا لحياة الفزالي ونشأته يتضح مايلي :

- ا سنا الغزالي في أسرة فقيرة لا "ب يبيل إلى الصوفية ، فكفله رجل صوفي ، وكان شيخه الجويني متكلما صوفيا ، وكان أخهو أهمد كذلك ، فعاش حياته الا ولى بين علمه الكلام والتصوف ما أثر على فكره وتوجيهه الوجهة التمسي خلق من أجلها في نهاية الا مسر .
- کان شفوفا بالعلم منذ صفره ، متطلعا إلى المعرفة ،
 ثائرا على المتقليد والجمود ، ومن ثم لم يكتف بالعلم الذى حصل عليه في طوس ، فرحل الى جرجان ، ثم إلى نيسابور ، حيت إمام الحرمين ،
- م رحمل إلى المعسكر ، وهو ينشد الشهرة والصيت ، فقد
 كان له طموح ، و تطلع إلى الجاه والمال ، وانخرط في مجلسس
 الوزير نظام الملك ، فبرز و تفوق في مجال الجدل والمناظرة .
- علم البو حامد مركزا مرموقا في نظامية بفداد التي كانبت
 مطمح العلما ، وأمل كل مفكر ، و في بفداد اتسمت دائرة نشاطه ،
 وأقبل عليه التلاميذ ، وبذلك حسقق طموحه في الشهرة والجاه .
 - ولكن الجاه والشهرة لم يمنعا أبا حامد وهو يسبحث عن الحقيقة ، وبعد رحلة طويلة معطم الكلام والفلسفة من الزهد والتصوف ، وخاض غمار صراع نفسي حاد تتجاذبه شهوات الدنيا ودوافع الآخرة ، وأخيرا قرر مفادرة بفهداد بعثد مرض نفسي حاد دام ستة أشهر .
- ٦ ـــ ويسهدأ الفزالي مرحلة جديدة من حياته فيتجسه إلى دهشق ٤ ويعتكف في مسجدها سنتين ، في رياضة نفسية صارمة ، شــــم

يتحول إلى بيت المقدس حيث يواصل رياضته الروهيدة في المسجد الا قصى ، ثم يقوم برحلة إلى الحجاز مو ديا الحج وزيالة رسول الله حملى الله عليه وسلم - ، وقد يكون زار مصر خسلال هذه الفترة ، وأخيرا يمود إلى بفداد ، و منها إلى موطنه بعد أن جذبه الحنين إلى الوطن والعيال . ويواصل فسي طوس حياة العزلة .

ولكن أبا حامد يعود إلى التدريس مرة أخرى في نظاميدة نيسابور ، بعد أن رفض العودة إلى بغداد غوفا من أن يجرفه التيار إلى علائق الدنيا ، مدفوعا هذه المرة إلى التدريسس لوجه الله الكريم ، ونزولا على إرادة السلطان ، وبعد مقتل الوزير "فغر الملك" هجر التدريس وعاد إلى مسقط رأسه طوس حيث قضى بقيمة أيامه في قرائة المديث الشريسيف ودراسته إلى أن توفاه الله في ١٤ من جمادى الثانية ٥٠٥ هو له من العمر خمسة و خمسون عاما .

الغصل الشالست

شييوخ الغزالي وأصحابه وتلاسيده

- ١ ـ الغزالي بين التعلم والتعليسم ٠
 - ٢ ـ شـيوخ الفزالي ٠
 - ۳ _ أصحـــابه .

 - ه _ خالا صدة الفصال .

الفصل الثالث

شيوخ ، وأصحاب ، وتسلا ميد الفزالي

تمهيد : الفزالي بين التعلم والتعليم :

كانت حياة الغزالي العلمية مزيجا من الاتجاهات المختلفية ، فقد طيو في كل آفاقها ، وحلق في جميع أجوائها ، وارتشف من رحيق كل علم عاصره ، حتى أضحى شخصية متميزة ،

سعى في مدا حياته إلى التعليم لتأمين رزقه ، ثم أصحبح العلم دَيْدنه وغايته ، وأوصلته علوم عصره إلى مرحلة الشك فيها ، ثم إلى مرحلة اليقين حين حط به الرحال الى التصوف ، الصدف ارتضاه لنفسه طريقا إلى اليقين (١) .

فلا عجب أن نجد في شيوخ الفزالي أنماطا مختلف ... واتجاهات متباينة ، ولم يكن ليرضى من الشيوخ إلا من بد و تفوق ، وعلت شهرته الآفاق ، فإذا ما ارتشف العلم في بلد انتقل منه ... إلى آخر ، وكلما استوعب ما عند شيخ تحوّل إلى غيره ، يأخذ عنه ... بالتلقين تارة ، وبالتدوين أخرى ، وبالتعليم مرة ، وبالتذوق مرة أخرى ، حتى إذا ما أتى على علوم العصر دارسا ، تحول إلى ... دو رائمملم ، فالتف حوله التلاميذ في كل مكان حلّ به ينهل ... ون علمه و معرفته .

⁽١) سنتعرض لذلك بالتفصيل في الفصل الخامس "حياته الفكرية ورحلة الشــك".

وسنحاول في الصفحات التالية أن نلقى الضوع على أهم شيو هه ، حد حد المحابه ، وتلاميذه ، لنقف على مدى تأثره بالمنابع التي نهل منها ، وعلى مدى تأثيره في الحركة العلمية .

أولا _ شيوخ الفزالي:

(١) ــ في الفقه وعلومه:

أبو هامد الراذ كانيّ (١): "أهمد بن محمد الطوسى "
وهو أول من درس عليه الغزالي علوم الفقه في طوس، وينتسبب
إلى "راذكان" إحدى قرى طوس، وقد ذكرها ياقوت في معجمه،
فقال " هي بليدة تخرج منها جماعة من العلما "، وقيل إن الوزير
نظام الملك ينتسب إليها "(٢).

ب ـ أبو القاسم الإسماعيلي (٣): المساعد المساعد

" إسماعيل بن مسعدة بن إسماعيل بن أبي بكر "الجرجاني:

والميه سافر أبو حامد في جرجان ، وقد تلقى عنه علوم الفقه والأصُّول ، وصنف عنده "التعليقة في فروع المذهب" أولى مصنفاته ، وقد سبق أن ذكرنا قصة هذه التعليقة أثنا عودته إلى طوس،

⁽١) سبقت الإِشارة المِيه في "حياة الفزالي ونشأته " الفصل الثاني .

⁽٢) معجم البلدان: ١٣/٣ ويراجع في ترجمته: طبقات الشا فعية للا سنوى: ١/٤٨ه وطبقات الشا فعية الكبرى للسبكي: ١/٤٨

⁽٣) سبقت الإيشارة اليه أيضا في "حياة الفزالي "الفصل الثاني ، ولمزيد من الإيضاح يراجع : طبقات الشا فعية للسبكي ٢٩٢/٤، ١٦٥/٦

ليام الحربين الجويني (١): "أبو المعالى عدالمك بن عبدالله ابن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيوة " النيسابورى .
وقد رحل الفزالي اليه في نيسابور حيث كان شيخا لنظاميتها.
وقد تخرج الفزالي على يد الجوينى في فترة وجيزة ، وكان الطلبة يستعيدون منه في حضور أستاذه . ويسبدو أن الا ستاذ قد ضاق ذرعا بتلميذه أبي حامد في أخريات حياته ، فقد ذكر ابن عساكر ما نصه :

" وكان الإمام _ مع علو درجته ، وسمو عبارته ، وسرعة جريسه في النطق والكلام _ لا يصفى نظره للفزالي ، سترا لا أنافسته عليسه في سرعة إبصاره ، وقوة الطبع ، ولا يطيب له مقد مه _ وأن كان متخرجا به ، منتسبا اليه _ ولكنه يظهر التبعح به ، والاعتداد بمكانه ظاهرا ، خلاف ما يضمر "(٢) .

كما ذكر السبكي شيئا من الملاحاة بين الشيخ و تلميذه عما يو كد هذا الفتور الناجم عن التنافس الخفيّ بين الا ستسان والتلميذ من ناحية أخسرى والتلميذ من ناحية أخسرى . قال:

" و يحكى أن الإمام الجوينى قال يوما للغزالي: يا فقيه . فرأى في وجهه التسفير _ كأنه استقل هذه اللفظة على نفسه _ فقال

⁽۱) أشرنا إليه "في حياة الفزالي" وللمزيد من الإيضاح يراجع: طبقات الشا فعية للا سنوى: ١/٩٠١ ، طبقات السبكي: ٥/٥١٠ (٢) تبيين كذب المفترى: ص٢٩٣٠

لمه : افتح هذا البيت . فقتح مكانا وجسده مطو ا بالكتب ، فقال له : ما قيل يا فقيمه ، حتى أتيت على هذه الكتسبب كلها "(١) .

(٢) _ شيوخه في علوم المديث:

" محمد بن أحمد بن عبد الله بن منصور " التوثى المروزى ؛ المعروف بفقيه التوث ، ولد بقرية " توث " من قرى " صرو " في حدود سنة ، ٦ ؛ هكان محدثا فقيها ، متزهدا متقسيفا ، كتبت عنه " الا "ربعين للإمام السرخسى ، ذكره ياقوت في حديشه عن " توث " مسقط رأسه ، وذكر أنه يقال لها " التوذ ".

(٣) عد الجبار محمد بن أحمد الخوارى:

ولد سنة ه؟؟ ه في "خوار" وقد ذكر ياقوت أنها "مدينسة كبيرة تابعة للرى " وذكر أنه زارها سنة ٢١٣ ه فوجد هسسا متخربسة ، ثم ذكر أنها تتبع "بسينهق" من نواهي نيسابور، وأضاف أنه ينتسب اليها أبو محمد عبد الجبار الخوارى البيهقي وأمام المسجد الجامع بنيسابور، وأنه تتلمذ على الجويني والبيهتي، وأبى سهل المروزى و نصر الحاكمي الطوسى ، وكان محدثا أخذ على البيرة أخذ على المروزى و توفى سنة ٣٦ ه ه.

⁽١) طبقات الشافعية الكبرى: ٥/٥٥٠

⁽٢) انظر ترجمته : معجم ياقوت ٢/٥٥ ، طبقات الشا فعية للسبكي ٢٠٥٠ . ٧٩/٦

⁽٣) أنظر ترجمته: طبقات الشافعية للأسنوى ٢٨٤/١، وطبقسسات الشافعية الكبرى للسبكي ٢/ ١٠١ ، وقد ذكره د/ أحمد الشرباصى في كتابه (الفزالي) ص٣٣ باسم عبد الله لا عبد الجبار، وهذا خطأ،

ج __ الحاكم أبو الفتح "نصر بن علي بن أحمد الحاكي الطوسي" أورد السبكي في طبقاته نظلا عن الفافر الفارسي (معاصر الفزالي الفرالي الفرالي يسمع سنن أبي داود السجستاني عن الحاكم أبي الفتح الطوسي ، وما عثرت على سماعه " وقــــه توفى أبو الفتح نصر الحاكي سنة ، ٩ ٤ ه.

ن سے نصر بن إبراهيم بن داود المقدسي (٢):

فقیه واهد ، عالم بأمور الدین ، سمع عن الکازرونی وغیره ، و سنقل بین صبور ودیار بگر و بیت المقدس ، واستقر به المقام فلسین دمشق ، و افتی بها تسع سنوات حتی توفی سنة ، ۹ ۶ ه ،

(٣) _ شيوخه في التصوف:

أبوعلى "الفضل بن محمد بن على الفارمدى "الطوسس :
و لد بقريسة "فارمد " من أعمال طوس سنة ١٠٤ هـ و تفقه
على الشيرازى ، والتميمي ، والفزالي الكبير (٤) ، وانفرد فسي

⁽١) راجع في ترجمته : طبقات الشا فعية للسبكي ٢١٢/٦٠

⁽٢) أنظر في ترجبته ؛ طبقات الشافعية للسبكي ٥/١٥٥ و٢) طبقات الشافعية للأسدوى ٣٨٩/٢٠

⁽٣) انظر في ترجمته: معجم ياقوت ٢/٨/٦ ، طبقات الشافعية للا سنوى ٢/١/٢ ، طبقات الشافعية للسبكي ٥٠٤/٥

⁽٤) هو أحمد بن محمد عم الفزالي وقيل عم أبيه و لقب بالفزالي الكبير.

عصره بالتذكير، وكان متكلما ، ذكر السبكي "أنه صحصب الفزالي وجماعة من الا عصة " وذكر ابن عساكر "أن الفزالسي ابتدأ بصحبة الفارمدى ، وأخذ عنه استفتاح الطريقة ، وامتثل ماكان يشيربه عليه من القيام بوظائف العبادات ، والإمعان في النوافل ، واستدامة الأذكار ، والجد والاجتهاد ، طلبا النجاة إلى أن جاز تلك المقات ، وتكلف تلك المشاق " وقد توفى سنة ٢٧٤ ه .

ب __ " يوسف النسّاج "الطوسي (٢):

الزاهد الذى كان له تأثير كبير على أبي حامد ، والذى وصفه بقوله : " كت في بداية أمرى منكرا لا عوال الصالحين ، ومقامات العارفين حتى صحبت شيخي يوسف النساج الطوسى ، فلم يزل يصقلنى بالمجاهدة ، حتى حظيت بالواردات ".

ثانيا ـ أصحاب الفرالي:

أ ي "أبو طاهر الشباك " الجرجاني (٣):

ابراهيم أبوطاهر الشباك ، حضر دروس امام الحرمين الجوينى ، ثم عاد الى مسقط رأسه "جرجان" ، و فيها قام بالتدريسيس والوعيظ ، وكانت له مدرسة ظل يعلم بها الى أن قتل بخشية سنة ١٠٥ ه.

⁽١) تبيين كذب المفترى : ص ه ٢٩٠

⁽۲) راجع في ترجمته ووصف الفزالي له: مفتاح السمادة: طاش کری زاده ۲/۵/۲ ۰

⁽٣) انظر طبقات الشا فعية الكبرى: ٣٦/٧٠

ب ــ أبو لملقاسم الحاكمي الطوسي (١):

"إسداعيل بن عبد الملك بن على الحاكى ، ولد بطوس ، وحدامذ على إمام الحرمين ، وعمه نصر بن على (٢) شيخ الفزالي ، برع أبو القاسم في علوم الفقه ، وكان الماما بارعا ، سافر الى العواق والشام صحبة أبي حامد ، وشا ركه إلقا وروسه ، وكان يكبوه سنا ، وكان الفزالى يكرمه ، ويقدمه على نفسه ، وأحيانا يخدم ، وقد خرجا مما ـ في ركب واحد ـ إلى الحجاز ، توفى سنة وقد خرجا مما ـ في ركب واحد ـ إلى الحجاز ، توفى سنة و ٢٥ هـ ودفن إلى جوار صديقه أبى حامد .

ع ألكيّا الهراس(٣):

"أبو الحسن على بن محمد بن على " لقب بشمس الدين ، ويعد من أجل " تلاميذ الجوينى بعد الفزالي ، وبعد تخرجه على الجوينى صار من وجود الا صحاب ، وراوس المعيد يسلسن في الدرس ، للمسلل أملح وأطيب فسس النظر والصوت ، وأبين عبارة ، وإن كان الفزالي أحسد وأصوب خاطرا ، وأسرع بيانا وعبارة .

ابو المظفر الخوانسى:

أحد الثلاثة النوابغ من تلاميذ الجوينى ـ الفزالى ، الكيا ، الخوافى ـ وكان إمام الحرمين يردد " الفزالى بحر مفرق ، والكيا أسد مطرق ، والخوافى نار تحرق "(٤) توفى سنة . . ه ه .

(٤) راجع ما ذكرناه عن الجوينى ، في الفصل الثاني : "حياة المزالي".

⁽١) انظر ترجمته: طبقات الشا فعية للا سنوى ٣٣/١، ، طبقات الشافعية للا سنوى ٣٣/١، للسبكي ٧/٧،

⁽٢) سبعت الاشارة اليه في شيوخ الفزالي في الحديث .

⁽٣) انظر في ترجمته : طبقات الشا فعيةللا سنوى ٢٠٠٢ه ، وطبقات الشا فعية للسبكي ٢٣١/٧+

ثالثا _ تلاميذ الغزالي:

للفرالى تلاميذ كثيرون أشهرهم:

ر خلفين أهمد (١):

له عن الفزالى تعليقة . ذكره ابن الصلاح في " شرح مشكل الوسيط" وقال: " بلفنى أنه توفى قبل الفزالى ".

ب القاضى أبو نصر "أهمد بن عبدالله " الخمقرى (٢):
 ويكنى أبو شمر البهونيّ . ولد بقرية " بهونة " سنة ٢٦٦ هـ إهدى قرى "ينج ديه" كان إماما فاضلا ، وأديبا شاعرا ،
 تفقه على الغزالى ، وسمع الشيرازى ، والبشارى السرخسيّ ،
 واختل آخر عمره ، وتوفى سنة ٢٥ هـ .

۳ مجد الدین أبو منصور "محمد بن أسعد بن محمد بن
 الحسین القاسم العطاری الطوسی (۳):

الملقب بحفده ، ولد بطوس سنة ٢٨٦ هـ ، وسكن نيسابور . و في طوس تفقه على الغزالي ، قيل إنه سافر طلبا للعلم إلى بخارى وأذربيجان والجزيرة ، ثم سافر إلى المراق ، شهم غادرها إلى تبريز وظل بها إلى أن توفى سنة ٢٥٥ هـ (٤) .

⁽١) انظر ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨٣/٧.

⁽٢) راجع في ترجمته : طبقات الشا فعمية للسبكي ٢٠/٦.

⁽٣) انظر في ترجمته : طبقات الشا فعية للأسنوى ١/١) ، طبقات الشا فعية الكبرى للسبكي ١/٤٦٠

⁽٤) هذا التاريخ حدده السبكى . واضطربت المصادر الأخرى في تحديد عام وفاته كسنوات ٧١ه ه .

- ي _ ببوالفتوح "أحمد بن على بن محمد بن الوكيل بن برهان":
 ولد سنة ٢٧٩ هـ ، وكان في بداية أمره حنبليا ، ثم تحول إلى
 مذهب الشا فعي ، و تفقه على الفزالى ، والكيا الهراس ، واتصف
 بالذكا والمواظبة على تحصيل العلوم . وقد أسدد إليه التدريس
 بالنظامية ، ثم عزل ، توفى سنة ١٨٥ هـ .
- و لد في "نوقان "(") إحدى قصبتي طوس. قال عنه السبكى " تفقه على الفزالى ، وقتل فى "مشهد" سنة ٢٥٥ه ، وكان يلقب بالسّديد ".
- يد أبوعبدالله "محمد بن عبدالله بن تومرت "المهدى (؟):

 نشأ في المفرب ، وارتحل إلى المشرق طلبا للعلم ، وكان داعبة

 للسلطان "عبد المو" من " ملك المفرب ، تفقه على الغزالي

 والكيا الهراس.
 - γ ___ أبو هامد "مهمد بن عبد الملك بن مهمد " الجوسقاني الإسفراييني (٥):

ينسب الى " جوسقان " محلة في " إسفرايين " قال عنها ياقوت:

⁽١) انظر ترجمته : الكامل لابن الأثير : ١٠/ ٢٢٢ وطبقات الشا فعية للسبكي : ٣٠/٦٠

⁽٢) انظر ترجمته : معجم ياقوت : ٥/١١٥ , طبقات الشافعية للسبكي : ٩٤/٦ وغيرهما .

⁽٣) وينسب إليها ،وقد ذكره د/ الشرباصى في كتابه عن الفزالى ص ٣٢ " الشوقاني " وهذا خطأ .

⁽٤) أنظر ترجَّمته : الكامل لابن الاثير ١٠٠٠ ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي : ١٠٩/٦ .

⁽ه) انظر ترجمته: مصجم يا قوت ١٨٢/٢ ، طبقات الا سنوى: ١/١٣٠، طبقات السبكي ١/٤٧١٠

مومد بن على بن عبدالله بن أهمد بن حمدان "
 الجاواني الحلوى (۲):

وينسبالى "جاوان" إحدى القبائل الكرديسة التي سكنت" الحلة"
ولد سنة ٢٦٨ هـ ، تفقه على الفزالى والهسسسسراس،
وسمع المقامات عن الحريرى ، من تصانيفه " شرح المقامات"
و" عيو بالشعر" وحدث بكتاب الفزالي "إلجام العوام" سكسن
"البوازيج" ثم ارتحل إلى "اربل" وسكنها فترة ، شسسم
غادرها إلى بلاد العجم حيث توفى فى " خفقيان" وحمل جثمانه
حيث دفن في "البوازيج" سنة ، ٢٥ه ه.

ر _ أبو سعيد محمد بن يحيى النيسابورى (٣):
ولد سنة ٢٧٦ ه ، وتتلمذ على الفزالى ، وأبى المظفر الخوانى
نعته السبكى "بالإمام المعظم الشهيد" لا نه قتل في فتنة الفُّز (٤)
أثنا " ثورتهم على السلطان السلجوقي " سنجر" بن ملكشاه سنة ٨٤ ٥هـ .

⁽١) انظر في ترجمته : طبقات الشا فعية للسبكي ١٥٣/٦٠

⁽٢) انظر في ترجمته : طبقات الشا فعية للأسنوى ٣٦٧/١ ، طبقات الشا فعية للسبكي : ٢/٦٥ ، ١٥٢/٠

⁽³⁾ بدأت هذه الفتنة سنة ٤٦ ه على يد الفز ، وهم قبائل تركية مسلمة كافت تسكن ما ورا النهر ، ثم تركوه إلى بلخ ، لكن حاكمها طارد هم فحاربوه ، فاستنجد بالسلطان سنجر ، فأعد لهم جيشا ضخما ، لكنهم هزموه وأسروه مع أمرائه ، ثم أعملوا النهب والقتل والسبي، وقتلوا الحلما وأحرقوا المكتبات ، وكانوا سببا في القضا على دولة السلاجقة بالمشرق "راجم الكامل لابن الا ثير حوادث سنة ٤٦ ه ه .

ومن تصانيفه "المعيط في شرح الوسيط "و" الإنصاف في مسائل ا الخيلاف" ، وقد وصف أستاذه الفزالي بأنه " الشيافيسي الثاني ".

ے علی بن محمد بن حصو یہ :۔۔

الطقب بأبي الحسن إبن أبي عدالله الصوفي . قال عنسسه السبكي في طبقاته: " صعب أبا حامد الفزالي بطــوس، وتفقيه عليه ".

القاضي أبوبكر "محمد بن عبدالله بن عبدالله الصربي " (۲) المعافري: ــ

ولد في "شهيليه" سنة ٦٦٤ هـ من أسرة عربيقة ، وكان أبسوه من رجال الدولة في عهد "المعتمد بن عباد" و رحل فسس طلب الملم إلى بيت المقدس، وأقام فترة في د مشق ، و منها إلى بقداد حيث أخذ الملم عن الفزالي وغيره . وقد نسيب إليه "طاشكيز زاده" القول (٣):

" لقيت الفزالي في البرية ، وعليه مرقعمة ، وبيده وكسموة وعكاز ، فقلت له : أليس تدريس العلم ببغداد خيرا من ذلك ؟ فنظر إلى شزرا ، وقال : لما بزغ بدر السعادة في سيساء

(")

انظر : طبقات الشط فعية للسبكي : ٢٣٠/٧٠ (1)

انظر في ترجمته : الوافي للصفدى : ٣٠٠/٣ ، وفيات الاعبان: (1) ٤/ ٢٩٦ ، و مقدمة " معب الخطيب " على كتاب ابن عربيي المواصم من القواصم " ط ٢ السلفيسة بالقاهرة سنة ١٣٨٧هـ مفتاح السمادة : ص٢٤٧٠

الإرادة ، و جنحت شمس الا صول إلى معارف الوصول :

تركتُ هوى ليلى وسُعدى بمعزل وعُدتُ إلى تصحيح أول خزل و نادت بيّ الا شو اقُ مُهُلَّافهذه منازلُ مَنْ تهوّى رُويْدك فانْزل فزلتُ لهم غزلا دقيقا فلم أجسد لفزلي نسّاجا فكسرت مفزلي (١) فزلتُ لهم غزلا دقيقا فلم أجسد لفزلي نسّاجا فكسرت مفزلي (٢) دكره الا سنوى في طبقاته وقال : "إنه من أهل الرى ، وسكن "هسراة " فترة ، وسمع وحدث ببفداد ، ووصف بأنسسه "إمام ظريسف عفيف السيرة ، إمام بهراة من المتصوفة " وكسان الرازى يحفظ الإحيسا اللفزالي ، وذكر السبكي أنسسسه توفي سنة ٢٢ه ه ه طنا ، أو قبلها ، أو بعدها بسنة ،

فقيه شا فعي ينسب إلى " دُوَيْن " من قرى " أذربيجسان". تفقه ببغداد على الفزالي ،ثم انتقل إلى نيسابور ، ثم إلسسى مسرو ، واستقربه المقام في " بلخ " هيث توفى سنة ٢٦ ه ه .

الدويني: ـــ

⁽۱) نسب نفس الواقعة بزيادة البيت الأخير التي صاحب الترجمة:
ابن العماد العنبلى نقلا عن علا الدين بن الصيرفي فلسب كتابه "زاد السالكين "عن ابن العربي ، راجسع كتاب ابن العماد: "شذرات الذهب في أخبار من ذهب : ١٣/٤٠ الغماد : "هذرات الذهب في أخبار من ذهب : ١٣/٤٠ انظر في ترجمته : طبقات الشافعية للأسنوى : ١/٥٨٥ ، طبقات

⁽٢) انظر في ترجمته: طبقات الشافعية للأسنوى: ١/٥٨٥، طبقات الشافعية للسبكي: ١٧٩/٧.

⁽٣) انظر في ترجمته: طبقات السبكى: ٣٢٢/٧، وطبقات الأسنوى:

- - الفنوى الرّقيّ الصوفى :الفنوى الرّقيّ الصوفى :تفقه على الفزالى ، وإليه يرجم الفضل فى نسخ أغلم وف.
 تصانيف الفزالى ، وكان من المشتفلين بالمديث والتصموف.

توفي سنة ٢٦٥ هـ ٠

ابوالفتخ "محمد بن الفضل بن على المارشكى" :
ينسب الى "مَارْشَك " إحدى قرى "طوس" فقيه بــارع،
عارف بالا صول ، مصيبا في الفتاوى ، تفقه على الفزالى ،
وصفه السبكى بأنه " من نجبا " تلامذة الفزالى " ،
مات في فتهنة "التتار" سنة ٩٤٥ هـ ، وقيه ل ؛ إنه مات
من الخهوف ،

(٤) ١٨ ــ أبوعبدالله "شافع بن عبد الرشيد بن القاسم" الجَيْلَىّ: -ولد سنة ٥٥، ه ، و تفقه على الفزالى ، ولازمه مدة ببفداد، شمرحسل إلى "الكرخ" في " قطيعسة الفقهاء" و مسسن

⁽١) انظر في ترجمته : طبقات السبكي : ٩٣/٧

⁽٢) راجع في ترجمته: طبقات الشا فعية للسبكي: ٣٦/٧٠

⁽٣) راجع في ترجمته: ممجم ياقوت: ٥/٣٩ ، طبقات الا تُستوى: ٣٩/٨، طبقات السبكي: ١٩٣/٦،

⁽٤) راجع في ترجمته : طبقات الا سنوى : ٣٦٣/١ ، طبقات السبكي :

شيوخه الكيا الهراس ، واشتغل بالحديث ، وكان يحاضرون في الفقه بجامع المنصور كل يوم جمعه ، توفى سسلسة

۱۹ _ أبو الفتح "عبد الواهد بن الحسن بن محمد بن مخلد" ____ الباقر هي (۱) بـ___ الباقر هي (۱)

ينسب الى "باقرة " ويقال لها "باقرها "من قرى بفداد ، وقد ذكر السبكي في طبقاته أن أبا الفتح تفقه على المزالسسسى والقشيرى بنيسابور ،كما تفقه على الهراس ببفداد ،

قدم بغداد سنة ١٧٥ هـ وهو يحمل كتاب السلطسان السلجوقي "سنجر بن ملكشاه" برئاسة التدريس بالنظامية ، وظل بالتدريس فترة _ رغم ثورة الفقها عليه _ حتى عزل (٢)، وتوفى سنة ٣٥٥ هـ بغزنية .

· ٢ - أبو الحسن "على بن سمادة" المعروف بابن عمسار الموصلي السّراج (٣): -

ویکنی کذلك بأبی علی وینسب إلی "جهینة" التابعة للموصل علی نهر دجلة ، وقد علق التعلیقة عن الفزالی ، وصف بالسورع والتقوی والعلم ، وتوفی سنة ۲۹ ه ه .

_ ويطول بنا الحديث عن تلاميذ الفزالى ، لذا نكتفى بهو الأ الذين ثبت لنا من المصادر أنهم تلقوا العلم على أبى حامد .

⁽١) راجع في ترجمته : طبقات الائسنوى : ١/٥٥/ ،طبقات السبكي ٢٠٤/٧

⁽٢) ذكر السبكى أنه أتاه "أسعد الميمنى "بكتاب السلطان بعزله ، وعل معله ، ونقل عنه أنه بات ليلة مهموما ، فأبصر في المنام مغنيا خاطبه قائلا:

أقسمتُ بالبيت العتيق وركنه والطائفين و منزلى والقرآن ما العيشُ في المال الكثيروجميه بل في الكاف وصعة الأبدآنِ

⁽٣) واجمع فى ترجمته : معجم يا قوت : ٢/ ١٩٤ ، طبقات الا سنوى : ٢٧ / ٢٠٠٠

من هذا العرض الموجز لشيوخ وأصعاب و تلاميذ الفزالى يتضح لنسا مايلي :

- ر ــ أن أباحامد تلقى علوسه في ثلاثة مراكز علمية : طوس ، جرجان ، نيسابور ، سايو كد أنه كان يتطلع إلى العلم منسذ صغره ، ولا يكتفى يما ينهله في بلده ، بل يسمى إلى العلم في كل مكان .
 - م يبدو أنه ركز في دراسته على الفقه والا صول وعليم الكلام مما يبدو أثره واضعا في موالفاته والكلام منايين في الفصل القادم.
- ي لم تكن دراسته في الفلسفة على يد شيوخ ، ولم يأخذ ها بالسماع والتلقين ، لا أننا لا نمثر من بين شيو خه على مسلسن اشتفل في هذا المجال ، مما يدل على أنه تعلم الفلسفسة بنفسه .
- ه ــ كان لدراسسته على شيوخ الصوفية أثر واضح فـــي
- م تجمع حول الفزالي كمثير من التلا ميك ، وقسيد عمير نا على الكثير منهم أثناء البحيث ، ولولا ضييق العقام لفكرنا منهم الكيثير ،

- γ ____ يبيدوأن أبا حيامد كيان تلميذا متعاليا معتبيدا بنفسيه كل الاعتداد ، مما جمل أسيتانه الجويني يُعبرض عينه، ويسود الفتور في العلاقية بينهما .
- ٨ ___ لا شــك أن الفزالى كان تلميدا نابفا متطلعـا ،
 كـــا كـان أســتاذا لا معـا لكـثير مــن العلمــاء
 النابهيــن ،

الفصل الرابـــــع

أسباب الاضطراب في حصر مو الفات الفزالي .		1
تصنيف مو الفاتم وفقا لمناهج متعددة .		۲
مو الفات الفزالى في الفقه والا صول .		٣
مصنفاته في الفلسفة والمنطق .		٤
كستبه في التصوف والا تخسلاق .	equation)	٥
كـتبـه في المقيدة .	-	7
كــتاب الاقتصاد ومنهجه في البحــث .		Y
كستابته للخسواص في كتاب المضنون .	_	٨
إلجام الموام والمودة إلى منهج السلف.		٩
خــ لاصة الفصــل .	•	١.

الفصل الرابــــع موف لفسات الفزالــــــى

تمهيد : أسهاب الاضطراب في حصر مو الفات الفزالي :-

خلف أبو حامد الفزالى تراثا ضغما من المو الفات ، أحصاها بعض الباحثين (١) وأوصل عددها إلى أربعمائة وسبع وخمسين مو الفا ، شملت أكثر علوم عصره ، مشل : الفقه ، والكلام ، والفلسفة ، والمنطق ، والا خلاق ، والتصوف ، كما تناولت الردود المختلفة على كثير من الفرق والمذاهب _ دينية كانت أو فلسفية ، إسلا مية . أو غير إسلا مية .

وقد بالغ البعض في إحصا و لفات الفزالى ، فقد روى عسن التحليب مسيخ النووى موليه : "أحصيت كتب الفزالى التعلى صنفها ، ووزعت على عمره ، فخص كل يوم أربعة كراريس "(٢).

⁽۱) موالفات الفزالي: لعبد الرحمن بدوى ظم /۱۹۷۷م وكالسة المطبوعات بالكويت .

وقد وضع الموالف هذا الثبت المفصل الذي يعتبر مرجعا شاملاً لكل ما نسب إلى الفزالي من موالفات و مصنفات و مخطوطات المتكليف من المجلس الا على لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر وقد قدم هذا الثبت خدمة جليلة للثقافة الإسلامية والمعرفة الإنسانية .

⁽۲) د/ الشرباصي " كتب الفزالي " ١٣٤-١١٤٠

ولا شك أن هذه المالفة ترجع إلى عدة أسباب :-

- ر بعض المتبعين لمصنفات الفزالى لم يفرق بين ما يمكن أن يسمى كتابا ، وبين الرسائل الصفيرة التي لا تتعدى صفحمة أو صفحتين ، أو عدة صفحمات (١) .
- مثل: " الرسالة القدسية " التي جعلها من بعد قسمال أنها من ربعالعادات في كتاب الإحيا".
- س _ بعض مو الفات الفزالى يعمل أكثر من عنوان (٢) عمسا أوقع الباحثين في التكرار .
- عامد ليست من تآليفه ، بسبب الخطط بينه و بين غيره من لقب بالفزالي (٣) .

(۱) مثل رسائله الى : أبى الفتح أحمد بن سلامة الدمس بالموصل " السبكى : ١/٢/٤ " والتى تقع في أربع صفحات ، ورسالمة إلى الوزير السعيد نظام الملك والتي تقع في صفحة واحسدة ورسالة الا تطاب التي ذكرها السبكى تحت رقم ه ٤ ، وغيرها .

(۲) مثل كتاب "المستظهرى فى الرد على الباطنية ": ذكره السبكى بنفس المعنوان في طبقاته : ١١٦/٤ ، وذكره الفزالى فــــى المنقذ : المستظهرى ، وذكره ابن المماد "الرد علــــــى الباطنية " ١٣/٤٠

(٣) من لقب بالفزالى ؛ أحمد بن محمد عم الفزالى ، وهل : عم أبيه المعروف بالفزالى الكبير ، و منهم : أخوه "أبسو الفتوح أحمد بن محمد الفزالى " الفقيه الشا فقسي ، والواعظ المشهور ، وقد ألف هذا الأعير عدة كتب هـــــى :

- ه ــ تناول كثير من المعلقين كتب الفزالي بالاختصار ، أو الشرح عفها من بعدهم ونسبوها إلى الفزالي .
- ر استفل الكثيرون اسم الفزالي عفالفوا الكتب، و نسبوها إلى عنالفوا الكتب، و نسبوها المتب عنائل عنائل التنجيب و التنجيب و التنجيب و الطلل سم و الطلل سم و الطلل سم و الطلل سم و الطلل المتبارك الم

لذلك وقع المحققون (١) لمو لفات الفزالى فى كثير من المشاكل والمقات عندما تعرضوا لإحصائها ، وترتيبها وفقا لتاريخ تأليفها ، وسلا كوا فى ذلك مناهج عدة ، كان أدقها وأصحها الاستنساد إلى إشا رات الفزالى نفسه ، فقد دأب على أن يُحيل إلى كتبسه السابقة ، وعلى ذكر ما سيكته من مو لفات لاحقة .

وعلى ضوا هذا المعيار أمكن تقسسيم موالفات الفزالسسي

^{=== &}quot;سوائح المشاق" و" المجالس الفزالية " و"التوحسيد وإثبات الصفات" و" الذخيرة في علم البصيرة" و" سلسرار في كشف الانوار" و" بوارق الإلساع" وكلمسا نسبت خطأ إلى أبي حامد .

⁽۱) بدأ البحث في مو لفات الفزالى في منتصف القرن التاسع فشسر على يد فريق من المستشرقين : جوشه ، مكدونالد ، جولد تسهر، جيرد نر ، ماسينيون ، بلا ثيوس ، مونتجمرى و ت، راجع د .بدوى ص ١٠٠٠

- أ __ الموافقات المقطوع بصحة نسبتها إلى الفزالي : وعددها النان وسيدهون موالقا ، بما في ذلك الرسائل الصفيرة .
- ب __ مو لفات مشكوك في نسبتها إليه : وعددها ثلاثة وعشرون كستابا .
 - ج مو الفات يترجح أنها ليست للفزالى : وعددها اثنان وثلاثون كتابا ، معظمها في الطلاسم والسعر والعلوم المستورة .
 - ر ___ أقسام من كتب الفزالي أفردت على أنها كتب مستقلمة ،
 - وكتب وردت بمناوين مفايرة: وعددها سبعة وتسعون كتابا .
 - ه _ كتب منحسولة : وعددها تسمة وأربمون كتابا .
 - و عددها سبعة وسبعون مغطوطا (١) .

هذا وفي إمكاننا أن نقسم كتب الفزالي المقطوع بصحتها في " ٢٢ كتابا إلى مجموعات وفقا للعلوم التي بحثت فيها ، سع مراعـــاة الترتيب الزمني :-

⁽١) راجع فهرسة كتاب "موالفات الفزالي "د/بدوي .

⁽٢) سنقتصر على ذكر أشهرها ، على أن نذكرها إجمالا ، أما كتسب المعقيدة فنمأول التمريف بها على سبيل الإيجاز ، ويلاحسط صموية التصنيف على هذا المنهج ، نظرا لان الفزالى يكتب في موضوعات عديدة في الموال لسف الواحسد ، لذا سنراحسس السمة البارزة في الموالف .

أولا _ في الفقه والا صول: _

- التعليقة في فروع العدهب : وهي مذكرات و نقبول ، أخذها الفزالي عن شيخه أبي نصر الإساعيلي _ وقييد وسيد سبقت الإشارة اليها في الفصل الثاني (١) .
- المنخول في علم الا صول: وقد ذكره "ابن خلكان " (٢)
 بالحا المهملة وقد ألف في حياة أست اذه إمام الحرمين ،
 وكان متأثرا فيه بآرائه .
- س _ البسيط في الفروع : وقد سار فيه على نبسج إسام المحرمين في كتابه " نهاية المطلب في دراية المذهب "وقسد ذكره الفزالي في كتابه : " جواهر القرآن "(٣) سيع كتبه "الوسيط " و "الوجييز " و " خلاصة المختصر "،
- _ "الوسيط المحيط بآثار البسيط: وهو ملخص مسسن البسيط، وزاد فيه بعض الا مور أخذها من كتاب "الإبائة" للفوراني (٤).
- _ "الوجيسز" في الفقه الشافعي . وقد عن بهسسذا الكتاب خاصة كثير من الشراح أمثال" عبد الكريم القزويني" (ت ٦٢٣هـ) في كتابه "فتح العزيز" و"أسعد العجلي" (ت ٦٠٠٠هـ) في "شرح إبهام الوجيز والوسيط"،

⁽١) راجع طبقات السيكي : ١٠٣/٤

⁽٢) الوفيات: ٣/٤٥٣ (طالقاهرة ١٣٤٨هـ)

⁽٣) ص ٢٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٣م،

⁽٤) ابن المماد : ١٢/٤ "شذرات الذهب "،

- ر شفاء الفليل في القياس والتعليل " ؛ وقد ذكره الفزالي في كتاب " محسك في كتاب " محسك النظر "(٢) .
- γ ___ " فتاوى الفزالى ": ويشمل مجموعة من فتاوى الفزالى أنتى بها في أوقات متفرقة ، ويشمل مائة وتسمين مسئلة (٣)، أشهرها فتواه ليوسف بن تاشفين في حواز عزل الرو" ســـا" العصاة .
- ٨ ــ "غور الدور في المسئلة السريجية ": ويشمل الفتاوى
 التي رجع عنها ، ورد فيها على ابن سريــج في الطلاق .
- و ـ " تهذيب الا صول ": وهو كتاب ضخم في علم الاصوليميل (٤) إلى الاستقصا والاستكستار _ على حد تعبير الفزالي _
- الفزالى إلى التوسط بين الإخلال والإملال ــ كما يقول فسى مقدمته (٥) ، ويذكر ابن خلكان أنه فرغ من تصنيفه فــــى السادس من المحرم سنة ٣٠٥ هـ (٦) .

⁽۱) ۲۸/۲ القاهرة سنة ۱۹۳۷م ٠

⁽٢) ص ٩١ الطبعة الأولى بالقاهرة _ المطبعة الأدبية .

⁽٣) شذرات الذهب : ١٢/٤

⁽٤) ذكره الفزالي في " المستصفى " ٣/١ القاهرة سنة ١٩٣٧م،

⁽ه) المستصفى : للفزالي ٣/١٠

⁽٦) الوفيات: ٣/١٥٣٠

ثانيا ... في الفلسفة و المنطق : ـــ

"مقاصد الفلاسفة " وقد أسمام السبكي : "المقاصد في بيان اعتقاد الا وائل " ثم قال : " وهو مقاصد الفلاسفة "(١) ، وقد ألفه الفزالي سنة ٨٨٤ هـ و ترجم إلى اللاتينية ، والأسبانية، والعبرية . ويسبحث الكتاب فسسسس المنطق والإلهيسات ، والطبيعيات . ولم يتعرض أبو حامد فيه بالطعن ، وإنسا التزم نقل الآراء ، مرجعًا نقده إلى كتاب "التهافـــت" وقد صرح بذلك في مقدمة المقاصد (٢)، وفي آخرالكتاب (٣). _ تهافت الفلاسفة: وقد أشار إليه الفزالى في " المنقذ " (٤) و "جوا هر القرآن" (٥). و في هذا الكتاب ينقد أبو هامسك الفلاسفة ، ويتناول أبهانا في علم الكلام. يو هذا لا يتنافسي مع اعتبار "كتاب التهافت " من الكتب التي عالجت مسائل علمهم الكلام علاجا دقيقا ، وموفقا في الوقت نفسه "(٦) . وقد كسان هذا الكتاب بحق أول معول يوجه إلى الا عنار الفلسفيسة ، وظلت أفكاره سائدة إلى أن جاء ابن رشد (٢٠٥ - ٥٩٥ هـ) فنقده في كتاب "تهافت التهافت" . وقد ترجسم التهافست إلى اللاتينية والفرنسية .

⁽١) طبقات الشافعية : ١١٦/٤

⁽٢) مقاصد الفلاسفة : ص ٤ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ٠

⁽٣) مقاصد الفلاسفة : ص٣٢٠٠

⁽٤) س٤٥: طبعة دمشق ١٩٣٤م+

⁽ه) انظر: ص ۲۱

⁽٦) مقدمة د/ سليمان دنيا لتهافت الفلاسفة ص٠٠ الطبعة المخلمسة دار المعارف بمصرسنة ١٩٧٢م٠

- معيار العلم في المنطق ": وقد ذكره السبكي بمنوان "معيار النظر" وقد أشار اليه الفزالي في كتابه "ميزان العمل" وفي "محك النظر" (٢) . كما ذكره في كثير من كتبه .
- ع حك النظر في المنطق ": وقد أشار إليه الفزالسي
 في كتبه " الاقتصاد في الاعتقاد "(") و " فيصل التفرقسة "(؟)
 و " جواهر القرآن "(°) وغيرهسا .
 - م "المنقذ من الضلال والمفصح عن الا مسوال وقد ألف الفرالي بعد أن تولى التدريس بنظامية نيسابور بعد أن بلغ الخمسين ويو رخ فيه لحياته الفكرية ، ولهذا الكساب أهمية بالفة لكل الباحثين عن الفزالي ، وسيكون مصدراسا الا ساسي في موضوع "الشك" وتطور حياته الفكرية . وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية والفرنسية عدة مرات ، كما

ثالثا _ في التصوف والمواعظ والا خلاق : _

ترجم إلى التركية والهولندية .

ر __ "ميزان العمل" ويذكر فيه الفزالى السعادة التسيي لا تسنال إلابالعلم والعمل، ويسبين شرف العمل والعلسم والتعليم. وقد أشار إليه في كتابه "معيار العلم "(٦).

⁽١) ص ٣ ، ٢٨ القاهرة سنة ١٣٢٧هـ،

⁽٢) أنظر : ص١٣٣٠

٣) راجع: ص١١٠

⁽٤) ص ٦٨ القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ

⁽ه) ص ۲۱

⁽٦) معيار الملم : ص٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٢٧م٠

س "إحيا" علوم الدين " وقد أحال اليه الغزالى فى معظم كتبه . بدأ تأليفه فى القدس سنة ٩٨٩ هـ . ويعتبر أوسسع كستبه انتشارا ورواجسا . وقد مزج فيه بين الفقه و التصوف ، والستهند يسسب بأسلوب سهل سا جمل الناس يقلون عليه ، ويسالفون فى الثنا عليه . بالرغم من المآخذ الكثيرة التسسس وجبهت إليه . وقد تسناول الإحسيا "بالشرح والتعليق كثير من المحققين ما بين مدافع و ناقد ، نخص سنسبسهم بالذكسر شيخ الإسلام ابن تيمية الذى كتب نقده تحت عسنوان "قاعدة فى الرد على الفزالى فى التوكل "(١).

كما تناوله بالتلخيص كثير من العلما ، منهم أخسوه أحمد في كتابه "لباب إحيا علوم الدين " وابن الجسسوري (ت ٩٧ ه ه) في كتابه "منهاج القاصدين " .

وقد ترجم الإحيا اللفات الالمانية ،والأسبانية ، والفارسية ، والتركية ، والا ردية ، و مما أخذ على الإحيا والفارسية المهالفة في الرهد والا خلاقيات ، وذكر القص التي تحتاج إلى تحقيق و نظر ، و فوق هدذا وذاك الاستشهاد بالا حاديث الضعيفة (١) . أمسام وضوعات الاحيا وقد بوبها أبو حامد في أقسام أربعة :-

⁽۱) مخطوط بدار الكتب المصرية ذكره د/ بدوى في كتابه " مو الفات الفزالي " ص ۱۱۶ تحت رقم ۲۵۹ مجاميع ت .

⁽٢) خُرِّج زين الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) أهاديث الإهياء في

أطلق على القسم الأول : ربيع المبادات .

والقسم الثاني: ربع المادات .

والقسم الثالث : ربع المهلكات .

والقسم الرابع : ربع المنجيات .

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية على كتاب الإحياء بقوله:

" و كلام الفزالى في الإحياء غالبه جيد ، لكن فيه موا د فاسيدة : مادة فلسفية ، و مادة كلا مية ، ومادة من ترهيات الصوفية ، ومادة من الا عاديث الموضوعة ، و تناقض المقسالات في الصفات ، فانه قد يكفر في أحيد الصفات بالمقالية ، التي ينصرها في المصنف الا خر ، وإذا صنف على طريقية طائفة غلب عليه مذهبها " (٢) ،

[&]quot;" المفنى عن حمل الا سفار فى تخريج نا في الاحيا من الا خبار "
وثبت من خلاله أن الفزالي يستشهد أحيانا بأحاديث مسنن
الضعيف ، والشاذ ، والمنكر ، والموضوع ، و قد اعترف الفزالي
نفسه بأن بضاعته في الحديث مزجاة للله على حد تمبيره ولعل هذا هو السر في أنه عكف في سنى حياته الا تخييرة
على قرا * ق كتب الصحاح * .

⁽۱) يراجسع في تفصيل ذلك "احيا طوم الديسن" طبعسسة دار المعرفة بيروت (بسدون تاريسخ) توزيع دار الباز للنشر بمكة المكرسة •

⁽٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٦/٥٥ الطبعدة الثانية ـ الرباط سنة ١٠١١ه. •

- ب بداية الهداية " . وهو مختصر في الموعظة ، ذكسر في هنه ما لا بد منه للعامة من المكلفين : من العادات والمبادات، وقد طبع هدة طبعات (١) . وله عدة ملخصات (٢) . وقسد ترجم إلى الانجليزية والا لمانية .
- _ "كييا" السعادة": وقد ألفه الفزالى بالفارسية ، وأشا راليه في "المنقذ" (") ويتضمن الكتاب نفسالا تسام الا ربعة لكتاب الا عيا" ، ومن ثم يعتبر ترجمة موجزة له ، وقد طبع بالفارسية والعربية عدة طبعات ، كما ترجم إلىسسى المتركية والا نجليزية .
- " أيها الولد": ألفه الغزالي بالفارسية تحت عنسوان "نصيحة التلميذ"، وعرب بعنوان "أيها الولد"(٤) ويسعى أيضا "الرسالة الولدية"، وله عدة شروح و مختصرات، و ترجم إلى الالمانية والفرنسية والتركية.

⁽۱) راجع "بدایةالنهایة" طبعة بولاق بالقاهرة ۱۲۹۱ه ، ۱۳۰۹ هـ وطبعة مشروحة لمحمد النواوی الجاری سنة ۱۳۰۸هـ .

⁽۲) راجع "الكاية "لعبد القادرين أحمد الفقيه (ت سنة ۹۸۲هـ) طبعة القاهرة سنة ۱۲۹٦هـ و "مراقى العبودية " لمحمدد النواوى الحاوى المكى القاهرة سنة ١٣٤٥هـ •

⁽٣) المنقذ: ص٥٥١ طبعةدمشق سنة ١٩٣٤م٠

⁽٤) راجع "أيها الولد "ضمن مجموعة " الجواهر الفوالى مسسن روسائل الفزالي " طبعة ثانية سنة ١٣٥٣ هـ القاهرة •

- تصيحة الملوك " وقد ألفه بالفارسية ، و ترجم إلىسى العربية (١) بعدة عناوين ، منها "التبر المسبوك في تصيحة الملوك " .
 الملوك " و " خريدة السلوك في نصيحة الملوك " .
 - γ _ "الرسالة اللدنية " وقد ترجمت إلى الإنجليزية (٢).
- م شكاة الا نوار ومصفاة الا سرار "("): وقد ترجسم إلى المبرية والإنجليزية . ويتحدث في هذا الكتاب عن الا نوار الله الإلهية على ضوا الا يات والا خبار التي تتحدث عن نور الله تمالي .
- إشكالات الإحياء : ويجيب فيه الفزالى على ما انتقد عليه في الإحياء ويسمى أيضا "الإملاء علمى
 كشف الإحياء (٤) .
- العابدين " وأوضع أنه وضعه لبيان آفات القلب وعلا جسه ووصفه بأنه " كتاب ستقل بنفسه ، عظيم الفائدة ، ولا ينتفسع به إلا فحول العلما " الراسخون في العلم " (٥) .

⁽١) ترجمه إلى العربية: على بن مبارك بن موهوب (٥٩٥هـ) ٠

⁽٢) راجع "الرسالة اللدنية " طبعة معي الدين صبرى: بالقاهرة سنة ٣٢٨ (ه.

⁽٣) راجع " مشكاة الا أنوار "ضمن مجموعة القصور الموالى : تحقيق مصطفى أبو الملا جرى ط ٢ سنة . ١٣٩ه القاهرة .

⁽٤) راجع هاش الإحياء طبعة صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٨م،

⁽٥) "منهاج المابدين "ص ٣٦ مطبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٣٧هـ٠

رابعا _ في العقيدة:

ر _ "المستظهرى فى الرد على الباطنية ": وقد ذكـــره الفرّالى فى "المنقذ "(١) و" جواهر القرآن "(٢) ويســـى أيضا "فضائح الباطنية"،

وقد نسبه الغزالى إلى الخليفة "المستظهر" ت سبنة و يمتمل الكتاب على مشرة و يمتمل الكتاب على مشرة أبواب : تدور حول تاريخهم ، وبيان معتقداتهم ، شمم يتصدى للرد عليهم ، وأغيرا يبين شروط الإمامة ووظائفها (٣).

- ٢ ــ "هجهةالحق "في الرد على الباطنية (٤).
- ٣ __ " قواصم الباطنية " في الرد عليهم كذلك (٥).
- __ "الاقتصاد في الاعتقاد ": وقد ذكر الفزالي في مقدمته أنه ينهج إلى الموقف الوسط بين العقل والتقليد ، والتو فيسق بين النقل والعقل ، ثم مهد للكتاب بأربعة تسهيدات فسي بيان أهمية علم الكلام ، وأنه ليس لجميع الناس ، وأنه فرض كفاية ،

⁽١) المنقذ : ص١١٨ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤م٠

⁽٢) جواهر القرآن : ص٢١٠

⁽۳) يراجيع تفصيل دلك في "فضائح الباطنية " تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ، ط. الضاهرة سنة ١٩٦٤م ، توزيع مو "سسية دار الكتب الثقافية بالكويت ،

⁽٤) ذكره الفزالي في "جواهر القرآن " ص٢١٠

⁽ه) ذكره في "القسطاس المستقيم "ص٨٥ طبعة القاهرة سلة ١٣١٨هـ٠

كما أوضح المنهج الذى سلكه ،ثم ذكر مقاصده و فاياتنسسه في أربقة أقطاب:

فى نات الله ، وفى صفاته ، وفى أفعاله ، ثم فـــــى

ويمتبر هذا الكتاب من أهم كتب الفزالي في المقيدة ، ويمثل آراء في إحدى مراحسل حياته الفكرية ـ ومن شم سنتناول ما احتوىعليه في قسم الإلهيات بالتحليل والمسلون والنقد في صلب هذه الرسالة ـ بمشيئة الله تعالى ـ والنقد في صلب هذه الرسالة ـ بمشيئة الله تعالى ـ وتاسيق كذلك واعد المقائد " وتسيق كذلك " وقواعد المقائد " وقد سبق أن أشرنا اليها ، و ذكر نسلا أنه بدأ تأليفها في القدس ، وقد ضمت إلى كسلب أنه بدأ تأليفها في القدس ، وقد ضمت إلى كسلب والتحقيق ، وقد أشار اليها الفزالي (٢) وتسبق "الرسالة الوعظيمة "،

_ "المقصد الا "سنى فى شرح أسما الله الحسنى " به وقد تاول الفزالى فى هذا الكتاب فى أبواب ثلاثة _ أطلسق عليها الفنون _ معنى الاسم والتسمية ، واختلاف مفهوم الا "سما المتقارسة ، والمعانى المتعددة للاسم الواحد ، تسم

⁽۱) يراجع تفصيل ذلك في "الاقتصاد في الاعتقاد " تحقيق محمد مصطفى أبو العلا _ نشر مكتبة الجندى القاهرة سنة ١٩٧٢م، (٢) أشار إليها في " رسالته إلى أبي الفتح أحمد بن سلامة "ضعن مجموعة "الجواهر الفوالى القاهرة سنة ٣٤٣ه.

بسط شرح أسما الله التسعة والتسعين ، ثم تعرض لرأى الفلاسفة والمعتزلة في أسما الله ، وفي الباب الا خير تعرض للتوقيف وعدمه في أسما الله ، وهل هي توقيفية أم تجوز بطريسة العقل ؟

س "جواهر القرآن": أشار اليه الفزالى في "المستصفى". ويتضمن هذا الكتاب آيات من القرآن الكريم وردت في ذات الله وصفاته وأفعاله ، أطلق عليها الفزالى "الجواهر" ومجموعها ٢٦٣ آية . وتمثل القسم العلمى للكتاب ، ثم ذكر في القسم الثانى (العملى) ٢٤١ آية في بيان الصراط المستقيسيسم والمث عليه . وليس الكتاب تفسيرا للقرآن ، بلهو بيان لسره ومقاصده وغاياته الاعتقادية والعملية ، و من ثم وضعناه فسى قسم المقيدة (٣).

" الأنهان الذي أصول الدين " وهو عبارة عن القسسسم الثاني الذي أشرنا اليه في جواهر القرآن غير أنه قد أفسرد بالطبع بنا على توجيه من الفزالي نفسه في مقدمت وهو كتاب مستقل لمن أراد أن يكتبه مفردا " وقد سميناه " كتاب الا ربعين (٤) في أصول الدين ", وقد علل الفزالي لهذه التسمية بقوله: " فيشتمل قسم اللواهيق على أربمية أقسام : المعارف ، والا عمال الظاهرة ، والا خلاق المذبومة ، والا خلاق المحمودة ، وكل قسم يتشعب إلى عشرة أصول ، فهذه أربمون " (٥)

⁽۱) يراجع في تفصيل ذلك "المقصد الائسني" تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، نشر مكتبة الجندى القاهرة سنة ١٩٦٨م •

⁽٢) المستصفى : ٣/١٠

⁽٤) المرجع السابق : المقد صة .

⁽ه) مقدمة المصدر السابق .

"المضنون به على غير أهله": وقد أهداه أبو هاسب لا تصيه أحمد، وقد تكلم فيسه عن مسائل للخاصة ، لإيحسن عرضها على غير هم ، كما يتضمن تلميحات وإشارات إلى رموز لا يمرفها إلا أهلها .

ويتكون الكتاب من أربعة أركان ذكرها الفزالى فسسى المقدمة بعد أن أهدى كتابه : _ الركن الأول : فـــي معرفة الربوبية ، والثاني : في معرفة الملائكة ، والثالث : في حقائق المعجزات ، والرابع : في معرفة ما بعد الموت (١) . و معأن هذا الكتاب قد أنكر نسبته المى الفزالى طائفة مست العلماء منهم : ابن الصلاح (٢) ، كما نقل عنه السيكسس 3 «وذكر ابن الصلاح أن كتاب " المضنون " المنسوب إليسسه _يمنى الفزالى _ ممان الله أن يكون له ، فقد اشتمال المضنون على التصريح بقدم العالم ، ونفى العلم القديسم بالجزئيات ، ونفى الصفات "(٣) . إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية يثبت صحمة نسبته إلى الفزالى في كتاب "نقض المنطق " فيقول: " وتجدد أبا هامد الفزالي حسم أن له من العلم بالفقية والتصبوف والكيلام والاضُّول ، وغيسر

راجع تفصيل ذلك في كتاب "المضنون على غير أهله " ضمن (1) مجموعة القصور العوالى ٢/ ١٢٤ - ١٥٣ •

أبو عمر عثمان بن عبد الرهمن بن عثمان بهى الدين بن الصلاح (Y) الشهرزورى : مفتى الشام و سعد شها (ت سنة ١٤٣ هـ) .

طبقات الشا فمية : ١٣١/٤ (T)

ذلك ، معالزهد والعبادة ، وحسن القصد ، و تبحره في العلوم الإسلامية أكثر من أولئك _ يعنى ابن سينا والبرازى وغيرهما _ يذكر في كتابه "الا ربعين "ونحوه كتاب المضنون به على غير أهله " فإذا طلبت ذلك الكتاب ، واحتقدت فيه أسرار الحقائق ، وغاية المطالب ، وجد ته قسول الصابئة المتفلسفة بعينه "(١) .

ثم يقول : " فقد كان طائفة أخرى من العلما " يكل بون ثبوته عنه ، وأما أهل الخبرة به وبحاله (يعنى الفزالسسى) فيعلمون أن هذا كله كلا مه ، لعلمهم بمواد كلا ممه ومشابهة بعضه بعضا "(٢) .

ويرى الدكتور سليمان دنيا أن ما في هذا الكتاب يدبسر عن رأى الفزالى ، الذى اهتدى إليه بعد خرو جسسه من مرحلة الشك ، ووصوله إلى مرحلة التصوف ، عندما انكشفت له بعض الفقائق ، كما يقرر بنا على نصوص أو ردهسا الفزالى بأن هذه الحقائق لا يصح أن يصرح بهسسا إلا للخاصة (٣) .

⁽۱) نقض المنطق: لشيخ الإسلام ابن تيمية تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة ، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع ، تصحيح : محمد حامد الفقي : مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة سنسة . ص ۱۹۵۰ : ص ۵۳۰۰

⁽٢) للمصدر السابق : ص ٥٥٠

⁽٣) تهافت الفلاسفة : تحقيق د /سليمان دنيا : ص٢٦٠٠

_ "المضنون به على أهله " وقد أشار إليه الفزالى قسسى للهاية كتابه السابق معاطبا أخاه "وسأهدى إليك من بعد أن وفقنى الله تعالى علقا مضنونا آخر اسمه "المضنون به علسى أهله "أحسق وأولى من هذا المصنف"(١). وقد أطلست عليه ابن طفيل: " النفخ والتسوية "(١) كما أطلق عليسه "الا تجوبة الفزالية في المسائل الا تخرويسة " .

ويتضمن هذا الكتاب أبهانا موجسزة عن التسويسسة و نفخ الروح ، و تعلق الروح بالبدن ، و منع الرسول من إنشا ، حقيقة الروح ، و خلق الله الأرواح قبل الأجساد ، و حد القلم والروح (٣) ،

القسطاس المستقيم ": وقد أشار إليه الفزالي فسي المنقذ " وقال عنه : " وهو كتاب مستقل بنفسه ، ومقصسوده بيان ميزان الملوم ، وإظهار الاستفناء عن الإمام المصموم "(٤)

⁽١) "المضنون به على غير أهله " مصدر سابق ص١٥٣٠

⁽٢) "حسي بن يقظان " لابن طفيل ، طبعة القاهرة سنة ١٨٩٧م ابن طفيل : أبوبكر محمد بن عبدالطك القيسي ، ولد باسن بولاية غرناطة الائدلسية في أوائل القرن الثاني عشر الميلادى (القرن السادس الهجرى) وتوفى في مراكش سنة ١١٨٥ه تاريخ فلاسفة الإسلام/ مصدر سابق ص٩٧ ".

⁽٣) راجع تفصيل ذلك في "المضنون الصفير "ضمن مجموعية و") القصور العوالي: ١٨٦٠-١٨٦٠

⁽٤) المنقد : ص١١٨ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤م ٠

وسدور البحث فيه با في صورة حواربين الفزالى وبين رجسل سن أهل التعليم (الباطنية) (ا) ، وقد استطاع أن يوفق في بين العلم والدين ، وقد ترجم الكتاب إلى العبريسة ، والفرنسية ، والفرنسية . " فيصل التفرقة بين الإسلام والزند قسة ": ذكره الفزالى في "المنقذ "(٢) ، وكان سبب تأليفه هذا الكتاب انتشار ظاهرة (٢) التكفير " فإذا الا تُشعرى يكفر المعتزلى "

من أجسل ذلك هاول الفزالى في هذا الكتاب أن يضع هذا فاصلا بين الإسلام والكفر،

١٣ ـ "إلجام الموام عن علم الكلام": وقد ذكر بمنسوان الساف" ، كما ورد بعنوان "كتساب الوظائف".

ويعبر هذا الكتاب عن آرا الفزالي النهائية في علسم الكلام ، ولعله آخر كتاب ألفه حيث أتم تأليفه في أوائسل جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ه ه(٤) . وهو نفس الشهر الذى توفى فيه أبو حامد .

⁽۱) راجع تفاصيل الكتاب في "القسطاس المستقيم" ضمن مجموعة الجواهر الفوالي طبع محي الدين الكردى ، القاهرة سنة ١٩٣٤م •

⁽٢) المنقد: ص٩٩ ، المصدر السابق .

⁽٣) راجع في تفصيل ذلك "فيصل التفرقة "ص ١٣٢ تحقيق و برسليمان

دنياط، ، داراهيا الكتب المربية سنة ١٩٣١م٠

⁽٤) راجع "مو لفات الفزالي "د/ بدوى ، مصدر سابق ، ١٣١٥٠

ويتضمن الكتاب موضوعات موجسزة تدور حول الدقيدة بوالوظائف الواجبسة على الموام ، وقد أحصاها في سبع:
التقديس ، الإيمان ، الاعتراف بالعجز ، السكوت عسسن السوال ، الإمساك عن التصرف في ألفاظ واردة ، الكسف بعد الامساك ، التسليم لا هل المعرفة ، تناول فيه قضايا :
التأويل ، والقياس ، والتفريسع ، والدليل على معرفة الخالق ، وعلى صدق الرسول ، واليوم الآخر (١).

و في هذا الكتاب رجع أبو حامد عن كثير من آرائيه منتصرا لمنهج السلف ، فيقول : "أن السلف في طهول عصرهم ، إلى آخر أعارهم ما دعوا الخلق إلى المحمنست والتفتيش ، والتفسير والتأويل ، والتعرض لمثل هذه الا مسور، بل بالفوا في زجه من خاض فيه وسال عنه و تكلم فيه ، فلو كان ذلك من الدين ، أو كان من مدارك الا حكام و فلسم الدين ، لا تجلوا عليه ليلا و نهارا ، ودعوا إليه أولا دهسم وأهليهم ، فنعلم بالقطع من هذه الا تصول أن الحسق ما قالوه، والصواب ما رأوه "(٢)

⁽۱) يراجع تفصيل ذلك في " إلجام العوام عن علم الكلام "ضين معروعة القصور العوالي ٢/ ٢١--١٢٠٠

⁽٢) إلجام الموام: مجموعة القصور الموالى: ١٥/٢ .

وقد نبسه شسيخ الإسلام ابن تيمية إلى ذلك بقوله:

" وهذا أبو حامد الفزالى ــ مع فرط ذكائه و تألهـــه ، ومعرفته بالكلام والفلسفة ، وسلوكه طريق الزهد والرياضـــة والتصوف ــ ينتهى فى هذه المسائل إلى الوقف والحـيرة ، ويحيسل فى آخر أمـره على طريقة الكشف ، وإن كان بعد ذلك رجــــع إلى طريقة أهل الحديث ، وصنف إلجام العوام عن علم الكلام "(١).

⁽۱) مجموع الفتاوى : ۲۲/۶ و راجع أيضا نفس هذا النص في " موافقة صريح المعقبول للصعيح المنقول ": ۹۱/۱ و و المنقول ": ۹۱/۱ و و المنقول ": ۱/۱ و و المنقول " الم

من هذا العرض لمو لفات الفزالي ، والذي حاولنا في المساء مورة موجزة عن تراثم ، يتبين مايلي :

- و خطت موالفات الفزالي معظم علوم مسمسسسسة الفقية والا صول والعقيدة ، كما أنه تناول علم الكلام، والفلسفة، والمنطق ، والتصوف ، والا خطاق .
 - ۲ ـ تمسل مصنفات الفزالى المراحسل الفكريسة ، حيسست بدأ بالفقه والا صول ، ثم شنى بعلم الكلام ، شسسم الفلسفة ، وأخيرا التصوف .
 - ب لم يكن من الصعب أن ترتب هذه المو لفات ترتيبه السابقة ،
 زمنيا ، لا أن الفزالي كان يشير دائما إلى مو لفاته السابقة ،
 ويحيل إليها ، كما يذكر ما هو بصدد تأليف .
 - تناول الكثيرون كتبسه بالشرح ، والاختصار ، والنقسمد .
 كما فصلت أبواب وأجزاء من كتبه ، وأفردت في كتب مستظة .
- _ كان الفزالي يجسع في مو الفاته خليطا من الملوم
 في الكتاب الواحد ، ما سبب صعوبة في تصنيفها ، فلجأنسا
- م زال كثير من كتب الفزالى في حاجسة إلى تحقيد على متكامل ، فبعضها لم يحقق ، وبعضها حقق تحقيقا هستا ، و نشر في طبعات رديئمة ، و بعضها حقق تحقيقا علميا دقيقا ، ونسجل هنا لا ستاذنا الدكتور سليمان دنيسسا دوره الرائد في الاهتمام بهذه المو الفات، و تحقيقها بكسل دقمة و تمكن ،

- ۲ تسيز الفزالى بتنظيم مو الفاته و تنسيقها ، فهو حربس م
 على أن يذكر خطته في المقدمة ، وعلى التبويسسبب ،
 والتفصيل ، ويذكر المسائل بترتيب منطقسي دقيق ، ويختسم
 بالنتائج والفايات ،
- ۸ تمیزت مو الفاتیه بأنها نتاج دراسیة واعییة معیسیقة ،
 معتمدة علی أصول و مصادر ،
- م السلوب الغزالى يتميز بالسهولة والبساطة ، والبمسد عن التعقيد ، غير أنه يكثر من التشبيهات والتشيل ، و قسد يلح في ذلك كثيرا . كا أن أسلوبه خطابي في معظلم
- رو عند على مو لفات الغزالي أنها لا تعتمد على مو الفات الغزالي أنها لا تعتمد على مو السنة الصحيحة في الاستشهاد والاستدلال ، مما عرضــــه لكثير من النقد والطعــن .
- 11 _ يسهدو التعارض واضعا في موالفاته ، وهذا يرجسسع بطبيمسة العال إلى أطواره الفكرية .
- ١٢ ـ على الرغم من شطحات الفزالي الموفية فسي الم وفية فسي بعض كتبه ، إلا أن بعض مو الفاته في نهاية حياتيه يوضح عودته في كثير من آرائه إلى منهج السلف .

الفصل الخاميسس

الشـــك عند الفزالـــك

(تطور حيات الفكريـــــة)

- ح __ الفزالى لم يشك في الفايات وإنما شك في الوسائل ،
 - ٣ _ الشكاك في عصر الفزالي وما قبله.
 - ع ـ الفزالي حدد البداية والفاية من شكه .
 - ه ــ الشيك في التقليد .
 - ٦ ــ الشك في الحواس.
 - γ __ الشيك في العقل .
 - ٨ ــ موقفه من علم الكلام والشك قيه .
 - موقف الفزالى من الفلسفة •
 - ١٠ _ الفزالي والباطنية (مذهب التعليم)،
 - ١١ ـ الفزالي والتصوف.
 - ١٢ ـ الطريق التي لم يسلكها الفزالي .
 - ١٣ _ خيلا صة الفصل .

الفصل الخامييس

الشييك عند الفزاليسيسي

"حياته الفكريــة و تطور هــــــــا "

تمهيد: السبب في تعارض آرا الفزالي:

بعد أن استعرضنا مو لفات أبي حامد اتضح لنا بعسب الوقوف على ترتيبها الزمنى _ أنها تمثل بحق التطور الفكرى فسسس حياته : فقد بدأ فقيها شافعيا ، ثم متكلما أشعريا ، ثم دارسا للفلسفة ، فناقدا لهدا ، ثم انتهى متصوفا .

واذا كان الفزالى قد تميز بالتقلب فى الرأى ، والتسناقسف في بعض الائسيان ، فان ذلك يرجسع فى الواقع إلى التحسسولات الفكرية ، التي أسلمته من منهج إلى منهج ، و من طريق إلى آخسسرى للعكرية ما سنوضعه في الباب الثاني بمشيئة الله تعالى ...

وهذه ظاهرة أراها طبيعية بالنسبة لمفكر لا يستقرعلى حسال ، ولا يركن إلى قرار ، ولا تطمئن نفسه إلى مبدأ ، حتى ينتقل منسسه إلى آخر . وأهب أن أشير إلى حقيقة هامة ،أسجلها إحقاقا للحق ، والتزاما بأمانة البحث العلمى ، وهي أن أبا حامد لم يشك أبدا فسس وجسود الله سبحانه و تعالى _ ولا في رسالة محمد _ صلى الله عليه وسلم _ ولا في اليوم الا خسر ، ولم أعثر في دراستي على كلمسة واحدة تدل على شكه في هذه الا صول ،

صحيح أن الفزالى قد أخطأ في بعض نظرياته ، وأنه لم يختر الطريق الصحيح من عبداً الاثمر ، وإنما اختار الطريق الشافك الوسسر

الذى أسلمه إلى الحيرة والتناقض والشك . الشك في الوسائل الموصلة إلى المعرفة:

لم يشك الفزالي إذا في الفايات والمقاصد ، وإنما تشكك في الوسائل الموصّلة إلى المعرفة ، وأوصله هذا التشكك إلى الشك في التقليد ، ثم الشك في الحواس ، و منه إلى الشك في المقلل في ثم في الفلسفة ، فلم تنطلق رحلة الشك في نفسيه من فراغ أو إلحاد ، كما حدث لفير ، من الشكاك ،

كان الشك ظاهرة خطيرة ظهرت في عصر الفزالي وقبله منتيجة طفيان النزعة المظية من ناحية ، وتعدد الفرق والمذاهب من ناهية أخرى . و من أشهر الشكاك " أبو العلا المصرى " الذى شك في الا ديان والعقائد ، بل وشك في الإله ، والبعث والعقاب والثواب ، يقول المعرى في لزومياته منكرا للائيان: "اللزوميات : ٢/٢٣ دارصادر _بيروت سنة ١٩٦١م": والعقل يعجب والشرائع كلها * خبريقلّند ، لم يقسه قائس ويقول متشككا في الاله : "اللزميات" : ٢/٥٠٨ ": وأما الاله فأمر لستُّ مُدَّركته * فاحذر لجيلك فوق الارض أسخاطا ويقول في البعث : "اللزميات : ٢٩٢/٢ ": ولا بعث يرُجى للثواب ومسل * سمعت في ذاك دعوى مطل هزلا وكيف للجسم أن يُدعَى إلى على المسلى * ترغد من بعد مازُمٌ في الفهرا * أوأزلا و من الشكاك في عصر الفزالي: الهمذاني: أبو المعالى عبدالله ابن على الميانجي (٩٢ ٤ ـ ٥٢ ه ه) يقول في " زيدة المقائق ص ٦ تحقيق عفيف عسيران طبعة جامعة طهران ": م وقد كنت عللى شفا حفرة من النار لولا أن الله أنقذني منها ـ بفضله وكرمه _ وكان السبب في ذلك أنى كنت أطالع كتب الكلام ، فل_م أظفر منها بمقصودي ووتشوشت على قواعد المذاهب وحتى تركيت في ورطات الخ ".

وإنما انطلقت من مبدأ التطلع إلى المعرفة والرغبة في الوصول إلسي المسق . ومن هنا فإن البحث في تطوره الفكرى يقضى تتبع هسنه المراهل ، للوصول إلى المقدمات والا سباب التي حولته من مرحلسة إلى أخرى ، حتى وصل في النهاية إلى الطمأنينة والاستقرار .

وكان الدافع له إلى البحث عن الحقيقة كثرة الأختلاف ، و تعدد الفرق ، وتنوع المذاهب التي بلبلت الا فكار ، وحيرت المقول ، فأى هذه الفرق على الحق ، وأيها على الباطل ؟ إن كل فريق يزعم أنه على الصواب ، وأنه الناجس ، و من عداه فمصيره الى البلك ، و "كل حزب بما لديهم فرحون "(١) ، وقد أخبر الصادق المسلق و "كل حزب بما لديهم فرحون "(١) ، وقد أخبر الصادق المسلق على المه عليه بأن المسلمين سيتفرقون ، ولسن يكون منهم على الحق إلا فرقة واحدة : "ستفترق أمتى ثلاشلال وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة "(٢).

عن هذه الفرقة الناجيسة كان منطلق البحث عند الفزالي، فوضع نصب عينيه هذا الهدف يريد أن يصل إليه ، وكان إذ ذاك لم يسبلغ المشرين عاما بمد ، واقتصم أبو حامد لحمة هذا البحر

⁽١) سورة الروم : الآية ٣٦ ، وسورة المو منون : الآية ٣٥ .

⁽۲) ورد هذا الحديث في الجامع الصغير بالنص الآتس : "أفترقت اليهود على إحدى وسبمين فرقة ، و تفرقت النصارى على اثنتين وسبمين فرقة ، و تفرقت أمتى على ثلاث وسبمين فرقة " • قرواه أبو داود والترمذى والنسائي وابن ماجة عن أبي هربرة •

المصيق "أتفعص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كسل طائفة ، لا أميزبين مُحق و سُطل ، و متسنَّن و ستدع ، لا أغا در باطنيا إلا وأحب أن أطلع على باطنيته (١) ، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته (١) ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كتمه فلسفته ، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلا مه و مجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سرصوفيته ، ولا متعبدا الاوأترصمد ما يرجمع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس ورائه للتسنيه لا سباب جرأته في تعطيله و زندقته "(٣) .

وكما حدد الفزالى نقطة البداية ، حدد كذلك الفايسة التي يريد أن يحققها ، وهي الوصول إلى مرحلة اليقين الذى لا يخالطه أدنى ريب ، ولا يزعزعه أقوى تحدّ مهما بلغ " فظهر لي أن الملسم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يسبقى معه ريب ، ولا يقارضه إمكان الفلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الا مان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارضة لو تحدى باظهار بطلانه من مثلا من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ،

⁽١) البطانية : في الأصل السريرة ، ويقصد بها هنا : المقيدة الباطينة .

⁽٢) الطاهرية: هم أتباع "داود الظاهرى" افذين يأخذون بأخذون بظاهر النص ،دون تكلف التأويل .

⁽٣) المنقذ من الضلال: تحقيق صليبا وعياد الطبعة التاسعة سنة ١٩٨٠ : ص ٢٩ ٠٨٠٠

لم يُورِث ذلك شكا وانكارا . . ولم أشك بسببه في معرفتي ، ولسم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيسا علمته : فلا "(١) .

أولا _ الشك في التقليد :

رأى الفزالي أن الناسية غذون الدين تقليدا عن الآبسا والا عسداد عن طريق التلقين والمارسة ، ثم يتحول التلقين إلسس عقائد راسخة ، يدافعون عنها ، ويتعصبون لها ، وقرأ هديست الرسول صلى الله عليه وسلم "كل مولود يولد على الفطرة ، فأبو اه يُهودانه ، ويُنصّرانه ، ويُسمجّسانه "(٢) .

من هذا المنطلق الديني بالإضافة إلى ما ذكرناه من المنطلق المقلي الناشي عن تعدد الفرق بدأ الفزالي رحلبته ، فأخذ يبهمث عن هذه الفطرة الا صيلة في الإنسان "فتحرك باطنبيي إلى طلب حقيقة الفطرة الا صلية ،وحقيقة المقائد المارضة بتقليدات الوالدين والا ستاذين ،والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات (٣) .

⁽١) المنقذ : ص٨٢٠

⁽۲) جزامن حدیث استشهد به الفزالی ، و بقیته "كسثل البهیمة تنتیج البهیسة ، هل تری فیها جدعا " " (أخرجه البخاری في صحیحه) .

⁽٣) المنقذ : ص ٨١ - ٨٨٠

لكننا نتساء ل : هل نبذ أبو حامد التقليد حقما على سمبيل الإطلاق ؟

الحق أنه نبذه بالنسبة إلى نفسه على الا قل ، لكنه رأى التقليد كافيا بالنسبة إلى طائفة من عباد الله آمنوا بالله ورسوله ، واشتفلوا بعبادة أوصناعة ، فهو لا يجبأن يُتركوا وشأنسسهم إن

أمثال هو الا الا يصلح لهم الجدال والمناظرة ، و من يعاول إخراجهم عن تقليدهم كمثل من يغذى الطفل الرضيع باللحم ،

" فعن أطعم الصبي الضعيف اللحم والخبز ، وأمكنه مسن تناوله فقد أهلكه ، وكذلك العوام يجب زجرهم و منعهم ، وضربهم بالدرّة _ كما كان يفعل عمر _ رضي الله عنه _ بكل من سأل عــــــن الآيات المتشابهات "(١) .

إنما الواجب إرشادهم إلى فعل ما أمر الله به ، واجتنباب ما نهى حسنه ، ويكيبم ذلك فحسب ، "ويقال لهم : اشتفلسوا بالتقوى ، فما أمركم الله تعالى به فافعلوه ، وما نهاكم عنه فاجتنبوه ، وما سمعتم شيئا من ذلك _يعنى الا مور المتشابهة _ فاسكتوا ، وقولوا آمنا وصدقنا ، وما أو تينا من العلم إلا قليلا ، وليس هذا من جملسة ما أوتيناه "(٢).

⁽١) ، (٢) : إلجام الموام : مجموعة القصور الموالي : ٢/ • ٧ راجع أيضا : مقدمة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد .

ثانيا _ الشك في الحسواس:

والفزالي ينشد الوصول إلى المعرفة اليقينية ، فهل يملك من الوسائل ما يوصله إلى هذا الهدف؟ لقد نظر أولا إلى الحواس ، و في مقدمتها حاسة البصر ، فوجد أنها تخدعه فيما تنقله إليه سحدن صور المعسوسات ، فالعين ترى الظل ثابتا ، مع أنه متقرك ، وتحدل الكوكب صفيرا ، مع أنه قد يكون أكبر من حجم الا رض ، وينتهى بحده التشكك في الحواس إلى الشك فيها ، فيعلن ألا " أمان فى الركسون إليها للوصول إلى المعرفة : " فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الا مان فى المحسوسات أيضا "(١) .

ثالثا _ الشك في المقل:

ويُسلمه الشك في الحواس إلى التشكك في العقل ، فيتحسول من المحسوسات إلى المعقولات والا وليسّات ، وما دام العقل قسد شكك في الحواس ، فلتشكّك الحسسواس بدورها في العقل ، ويدور في نفس أبي حامد حوار طريف بينه وبين الحواس في صسورة تساو الات عسد ة : بم تأمن أن تكون ثقك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ الا يمكن أن يكون ورا العقل حاكم آخريكد به في حكمه كما كذب العقل الحواس ؟ أما ترى في منامك أمورا تعتقد ثباتها ، ثم إذا بسك تفزع من نومك فتعلم ألا ثبات لهذه المعتقدات ؟ ألا يجوز أن تطرأ عليك حال تكون نسبتها إلى يقظته ، كنسبة يقظتك إلى منسامك؟

⁽١) المنقذ : ص١٨٠

قد يكون الموت هو تلك الحال التي تجعلك تحكم على كسسل معتقداتك بعدم الثبات في حياتك. أولم يقل الرسول سصلى اللسه عليه وسلم " الناس نيام ، فاذا ماتوا انتبهوا " (١) ، و من يدرى ، لمل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة ؟ ففيها تنكف الحقائق ويقال للانسان " فكشفنا عنك غطا ً ك فبصرك اليوم حديد " (٢) .

وهنا يدخل أبو حامد أخطر مراحل الشك ،إن يصل إلى عدم الوثوق بالعقل نفسه ،وكيف يستطيع دفع هذا الشك ، وهو في حاجمة إلى دليل ، والدليل في حاجمة إلى أوليات ، ومقد مات مسلسمة عظيمة ، أولم يفقد الثقة بالعقل ، وبالتالي في مدركاته ؟

ويدخل أبو حامد في أزمته النفسية الحادة " فأعضل هسذا الدا " ، ودام قريسها من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة (٣)، بحكم الحال ، لا بحكم السنطق والمقال ، حتى شذاني الله تعالسى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال "(٤) .

⁽۱) جا في حاشية المنقذ تعليقا على هذا الحديث: ص٨٦، مايلي:
حديث فير صحيح ، وقد جا في "أسنى المطالب في أحاديث
مختلفة المرا تب " لمحمد الحوت أن هذه حكمة وليسست
حديثا ،ونسبها الى على بن أبي طالب ــ كرم الله وجهه ــ

⁽٢) سورة (قَ) : الآية ٢٢٠

⁽٣) يطلق لفظ "السوفسطائيين" على أولئك الذين انعدست لعديهم حقائق الا شيا ولا شات لحق مسّا ولا أن الحق في نظوهـــم نسبي

⁽٤) المنقذ : ص٨٦٠

و هنا نتسا ال الكيف شغى أبو هامد من هذا المرض المصال القد عاد مرة أخرى إلى المقل ومسلماته المولم يكن له دخل في هسنه المودة إلى حظيرة العقل الوانا كان ذلك بغضل من الله و رحمسة الا بتركيب دليل الوابترتيب كلام :

"بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الا دلة المحرّرة ، فقد ضيّـــق رحمة الله تعالى ــ الواسعة "(١) .

وأرى أن عودة أبى عامد إلى العقل بإنماكانت بإرشاد الله إيساء إلى ضرورة الرجوع إلى الأوليات ، وأن هذا النور الذى شغي به إنما هو هداية من الله إلى ترك الكف عن طلبها ، فعاد إليهسسا بعد أن كان معجما عنها .

موقف الفرالي من العقل بعد الشك : ــ

و بعودته إلى الا وليات عاد إلى العقل أكثر وثوقا به من ذى قبل ، وأعرف بقيمته و فضله ، فهو منبع العلم ، وأساس المعرفة ، وهو الوسيلة إلى تعلم الدين ، الذى تتحقق به سعادة الدنيا والآخسرة ،

ويقدم الفزالى الشواهد في التدليل على مكانه العقل فسى فعل كامل (٢) من فصول الإهياء، ألم يقل الله للعقل " وعزتسسى وجلالى ما خلقت خلقا أكرم عليّ منك ، بك آخذ ، وبسك أعطسى ،

⁽۱) الخمنقذ : ص ۸۷،۸٦ •

⁽٢) راجع الإحيا^{*}: الفصل السابع (/ ٨٩ ـ طبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩م ٠

وبك أثيب ، وبك أعاقب " (١) ؟

وبعودته إلى العقل عاد اهتمامه بالحواس ، فهي أدوات فرورية للمعرفة ، ولكتها ليست حاكمة ، بل خادمة ، عن طريقها تنطلق المدركات الحسسية ، لا إلى السبعقل ماشرة ، وإنما بواسطة المُختّلة المودعسسة في مقدمة الرأس .

" اذ تجتمع أخبار المحسوسات عندها ،و تجرى إلى القوة الحافظة التي مسكنها مو خر الدماغ مجرى الخازن لهذا البريد ، و تجسسرى الحواس الخمس مجسرى جواسيسه ، فيوكل كل واحد منها بأخبار صقيع من الا صقاع ، فيوكل العين بعالم الا لوان ، والسمع بعالم الا صسوات ، والشم بعالم الروائح ، وكذلك سائرها " (٢)

وبذلك تمت المما لحمة بين أبي حامد والعقل والحمواس من جهة ، وبين العقل والحواس من جهة أخرى ، و معودة الفزالسسى إلى تقديره واحترامه للعقل إلا أنه وقف به عند حدّ معيسن .

فعين يصطدم العقل بالدين بنراه يخضع العقل للديسين ، وليس أدل وليس الدين للعقل ، ولولا ذلك لسلك سلوك المعتزلة ، وليس أدل على ذلك من رفضه لقانون الارتباط بين السبب والمسبب الذي يعتبسره العقل أمرا بدهيا ، فوجود النار مثلا يو دي إلى احتراق القطسسن ،

⁽١) حديث "أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل الخ " أخرجه الطبراني في الا وسط من حديث أبي أمامة ، وأبي نعيم عنّ عائشة باسنادين ضعيفين ،

⁽٢) إحيا علوم الدين : ٩/٣ .

ذلك أسر يعتبره الفزالي شرطا وليس سببا ، وخالق الإحراق إنسا هو الله تعالى ، فيجبوز عند الفزالي ب أن تقرب النار من القطن ، دون أن يو دى ذلك إلى الاحتراق ، كما يجوز أن يتحول القطن إلى رماد ، دون أن تسبه النار ،

"فلنعيّن مثالا واحدا ، وهو الاحتراق في القطن مثلا مسع ملا قاة النار . فإنا نجوّز وقوع الملاقائ بينهما دون الاحتراق ، ونجوّز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه "(١) _ يعنى الفلاسفة _ .

و مع أن هذا الكلام يسبدوغير منطقى في نظر الكثيرين ، إلا أننا نذكره مثالا على أن أبا حامد يُخضع العقل للديسن ، فلم يدفعه إلى نفى الرابطة السببية سوى شبى واحد ، هبو إثبات المعجزات للرسل عليهم الصلاة والسلام للم يُلُق الخليسل إبراهيم في النار ، و مع ذلك كانت بردا وسلاما ؟

والعقل في نظر أبي حامد قادر على أن يجول في كل العيادين، المنطقيسة والكلامية والسياسية والطبيعية ، ما عدا علما واحدا لا يصل فيه دائما إلى مرحلة اليقين ، فإذا كان حكم العقل في شتى الميادين برهانا ، فهو في ميدان الإلهيات ظسنى تخميني في أغلب الأحيان ،

⁽۱) تهافت الفلاسفة : د/سليمان دنيا مسألة (۱۷) ص ۲۳۹، ويراجع كتاب مفهوم السببية عند الفزالي : أبو يعرب المرزوقي ط الله ونسسنة ۱۹۷۸،

وراجع أيضا: قانون السببية عند الفزالي: للدكتور عبد الصبور مرزوق .

"أما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلبيات ، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ، ولا يسبلغ اليقين فيها إلى الحسد إلى الحسد الكرناه ، إلا بطول ممارسة العقل عن الوهميات والحسيات بالعقليات المحضة "(١) .

يعنى هذا الكلام أن في إمكانية العقل أن يصل إلى اليقيسن في الإلهيات ببل إنه ليصرح في مشكاة الا نوار " بأنه قادر على أن ييسط معرفته على عالم الملكوت ، وعلى العرش ، والكرسى " العقل يتصرف في العرش والكرسى ، وما ورا حجب السموات ، و في الملا الا على والملكوت ، كتصرفه في عالمه الخاصبه و مملكته القريسية " (٢) .

و بالرغم من هذه المبالغة في توسيع نطاق سلطان المقلل ؛ إلا أننا نجد أبا حامد يتناقض مع نفسه حين يحد من هذا السلطان، ويقصره عرض عرفة صدق النبي لله عليه وسلم " ويكفيك من منفعة المقل أن يهديك إلى صدق النبي ، ويفهمك موارد إشارته ، فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرف ، ولا زم الاتباع ، فلم تسلم إلا به ، والسلام "(") .

ويو ك الفزالي نفس هذا الرأى في نهايه تساب " المنقد من الضلال " .

⁽۱) معيار العلم : للفزالي ص ٢٤٧ تعقيق د/سليمان دنيا در المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦١م •

⁽٢) مشكاة الانوار: مجموعة القصور العوالي : ١٨/٢٠

⁽٣) إهيا علوم الدين: ١/٤٥ طبعة الحلبي سنة ١٩٣٩م ٠

وكأني به كلما أطلق للعقل العنان ، عاد ليكح جماحسه ، ويوقفه عند حده ، "وإنما فائدة العقل وتصرفه ـ أنْ عرّفنا ذلك ، وشهد للنبوة بالتصديق ، ولنفسه بالعجز عن درّك ما يُدرك بميسن النبوة _ أن يأخذ بأيدينا ، ويُسلمنا إليها تسليم المعيان إلى النبوة _ أن يأخذ بأيدينا ، ويُسلمنا إليها تسليم المشفقين ، فإلى القائدين ، وتسليم المرضى المتحيّرين إلى الاطبيا المشفقين ، فإلى هنا مجرى العقل و مخطاه ، و هو معزول عما بعد ذلك ، إلا صن تفهّم ما يلقيه الطبيب إليه "(١) .

رابعا _ الشك في علم الكلام:

ويسيطر أبو حامد على أدوات الإدراك ، وأدوات المصرفة ، فيواصل رحلته الشاقعة في بحره العميق ، غير هيساب ولا وجل وينحصر أنواع الباحثين عن الحق عنده في أربع فرق : المتكلمين ، والفلاسفة ، والباطنية ، والصوفية ، فليسبحث عن الحق لدى هو "لا بعد أن قطع صلته تماما بالتقليد " فان شدد الحق عنهم ، فسلا يسبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بمد مفارقه " (٢) .

⁽١) المنقد : ١٥٣٥٠

⁽٢) المنقذ : ص ٨٩ ، ١٩٠٠

إلا أن وسيلتهم إلى هذه الفاية كانت خاطئسة ، فقد اعتمدوا في الفاعهم على مقدمات تسلموها من خصوصهم ، وركزوا جهودهم على استخراج متناقضات الخصوم ، وإفعامهم بنفس المسلمات التي التزموا بها ، وحتى عندما اتجهوا إلى البحث عن الحقائق المجردة ، وجدوا أنفسهم يخوضون في متاهات الجواهروالا عراض وأحكامها ، ومن ثم لم يبلغوا الفايسة القصوى من النجاح في تحقيق غاياتهم ، وقد يكون أسلوبهم قسد نجح لدى البعض ، إلا أن المقصود أن يقنع الجميع ، وأنا منهم نظم يكن الكلام في حقى كافيا ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيا . . فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكم من دوا عنتفع بسسه مريض ، ويستضربه آخر "(۱) .

وقد أكد الفزالي رأيه هذا في علم الكلام في معرض المقارنة بين أدلة القرآن ، وأدلة المتكلمين ، فقال "فأدلة القرآن كالمساء الذي ينتفع به الصبى الرضيع ، والرجل القوى وسائر الا دلسسة _ يمنى أدلة المتكلمين _ كالا طعمة التي ينتفع بها الا توياء مرة ، ويمرضون بها أخرى ، ولا ينتفع بها الصبيان أصلا "(٢) .

ويوسع أبو حامد دائرة الضرر الذى يحيق بالناس مسن جرّاء آراء المتكلمين فيقول " وما أخذه المتكلمون وراء ذلك من شلقير وسوء ال ، وتوجيه إشكال ، ثم اشتفال بحلّه ، فهو بدعية ، وضرره في حق أكثر الخلق طاهر ، فهو الذى ينبغى أن يُتوقى ، والدليل على تضرّر الخلق به المشاهدة والتجربة ، وما ثار من الشر منذ نهسيغ المتكلمون ، و فشت صناعة الكلام "(٣) .

⁽١) المنقذ : ٩٣، ٩٢ .

⁽٢) إلجام الموام: ٥٨٨٠

⁽٣) المصدرالسابق : ٥٨٩٠٨٨٠

و من عجب أن أبا هامد يرى أن المتكلمين مقلدون ، وأن التقليد من أسباب فشلهم "واضطرهم إلى تسليمها ـ يعنى المقد مات التي أخذوها عسن خصومهم ـ إما التقليد ، أو إجماع الا مسة ،أو مجرد القول من القرآن والا عبار "(١) .

وأفهم من هذه العبارة أن هناك وجه شبه بين تقليد المتكلمين و تقليد العوام ، من ناحية أنهم قد اتخذوا عقيدتهم من السلط والتقليد . فالعقيدة راسخة في نفوسهم قبل أن يخوضوا في علسم الكلام إلا أنهم يختلفون عن العوام في أنهم لم يستكينوا إلى التقليد ، وإنما اشت غلوا بأساليب الجدل التي تعلموها من الفلسفة ، فضموا إلى تقليد هم العقائدى تقليدا آخر للفلاسفة ، فهم مقلدون فسي العقيدة والدليل (٢).

خامسا _ موقف الفزالي من الفلسفة :

لئن كان أبو حامد متكلما ، فإنه لم يكن بعيدا عن الفلسفة ، ذلك لا تن الفلسفة في عصره ، قد امتزجت بفنون الفكر من أدب وسياسة و تاريخ ، و مختلف العلوم بأقد ار متفاوته ، و بدا ذلك بصورة أوضيح في علم الكلام الذى اعتمد إلى حد كبير على المنطق الأرسطى ، كسا تأثرت مذا هب المتكلمين في الإلهيات بالفلاسفة الإلهيين اليونانييسن

⁽١) المنقد من الضلال : ص٩٦٠

⁽٢) يو كد ما ذكرناه هنا ما ذهبنا إليه في الباب الثاني من رجوع الفزالي عن بعض آرائه الكلامية و ميله في نهاية حياتــــه إلى الاتجاه المسلفي .

الذين انتقلت آراو هم إلى الفكر الإسلامي عن طريق الكندى ، والفارابي ، وابن سينا (١) ، وغيرهم .

لذا فقد اقتم أبو حامد ميدان الفلسفة مسلما بكثير من الآراء الفلسفية ، عن طريق اشتفاله بعلم الكلام ، فخاض فمارها خسوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور على حد تعبيره _ وبعد أن عكف على دراستها دراسة فاحصة متأنية خرج بالنتائج الآتية (٢) :_

و صنف الفلاسفة إلى ثلاثة أصداف رئيسية : الدهريين ، والإلهيين :

أ_فالدهريون: قد أنكروا وجود الصانع ، وزعموا أن المالم قد وجد بدون صانع : الحيوان من النطفة ، والنطفة ، والنطفة ، من الحيوان ، كان كذلك ، و سيظل كذلك إلى الا بد . ب الطبيعيون: وهو الا قد درسوا الحيوان ولا لسنبات ، والتشريح ، فوقفوا على قدرة الما نع و حكته ، فاعترفوا بوجود المانع ، إلا أنهم أنكروا البعث ، ظنسا منهم أنه لا يعقل إعادة المعدوم ، و بالتالي أنكروا الجنة والنار ، والحساب ، والثواب والمقاب ، و كلا الفريقين من الزنادقة .

⁽١) سبقت الترجمة لهو الا الفلاسفة في علم الفلسفة في مصرض الكلام عن الحياة العلمية _ الفصل الا ول .

⁽٢) المنقذ من الضلال: ص٩٦ - ١١٦ بتصرف.

⁽٣) سبقت ترجمة هو الأ في "الحياة العلمية " في معرض الحديث عن علم الفلسفة _ الفصل الا ول .

سابقيهم ،كما رد أرسطو على سقراط وأفلاطون دون تقصير . غير أنه استبقى الكثير من كفرهم ،ومن ثم وجسب تكفيسر ه ، و تكير من شايعه من الفلاسفة الإسلاميين أمثال : الفارابي وابن مينا اللذين قاما بالقسط الا كبر في نقل فلسفة أرسطو .

- حصر الفزالي ما صح نقله عن أرسطو في ثلاثة أقسام:

أ - ما يجب التكفير به : وذلك في ثلاث مسائل :

المسألة الا ول : إنكارهم حشر الا جساد ، ومثوبتها ومعاقبتها ، واتعاوهم أن ذلك قاصر على الا رواح المجردة فحسب . المسألة الثانية : قولهم : إن الله تعالى يعلم الكيات دون الجزئيات .

المسألة الثالثة: قولهم بقدم العالم وأزليته . (درت بلام به) ب ما يجب التبديع به الا: وحصره في سبع عشرة مسألسة وحصره في تتعلق بالإلهيات (١).

⁽۱) ذكر الفزالي في "تهافت الفلاسفة "عشرين مسألة أخذها عليها الفلاسفة _ نقلا عن الفارابي وابن سينا _ ذكرنا ثلاثا منها _ نقلا عن "المنقذ من الفلال " أما المسائل السبع عشرة فهي : إبطال مذهبهم في أبدية العالم _ تلبيسهم في قولهم : إن الله صانع العالم ، وإن العالم صنعه _ تمجيزهم في إثبات الصانع _ تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلّهين _ إبطال مذهبهم في نفي الصفات _ قولهم : إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل _ قولهم : إن الا ول موجود بسيط بلا حاهية _ تعجيزهم عن بيان أن الا ول ليسبجسم _ القول بالدهر و نفى الما نعلا زم عن بيان أن الا ول ليسبجسم _ القول بالدهر و نفى الما نعلا زم عن القول بأن الا ول يعلم غيره _ تعجيزهم عن القول بأن الا ول يعلم غيره _ تعجيزهم عن القول بأن الا ول يعلم غيره _ تعجيزهم

جـ ما لا يجب إنكاره أصلا: كالرياضيات: من حساب ، وهندسة ،
وعلم الهيئة ، والمنطقيات: من أدلة ، ومقاييس ، و مقدمات ،
وبراهين ، وحدود ، و تصورات ، و تصديقات ، وكذلنك
السياسيات ، التي ترجع إلى الكتب المنزلة ، والحكم المأتسورة ،
والا خلاقيات التي أخذوها عن الصوفية ، الذين لا يخلو عصر

فعلوم الفلاسفة تلك ليست موضع إنكار . لأن إنكارها مظهر من مظاهر الجهل ، يو دى إلى سو الاعتقاد في عقل المنكر ، بل إلى الشك في عقيدته التي يدين بها . و في نفسسس الوقت ، فإن ثمة آفة خطيرة في قبولها ، لا تقل شأنا عن آفة ردها ، ذلك لائن من قبلها قد يقبل فيرهسا من مبادئهم الفاسدة التي امتزجت بهذه القوانين الصحيحة ، توصلا إلى ترويجها ، واستدراج ضعاف العقول و تصييدهم عن طريقها .

_ ويخلص أبو حامه من هذا كله إلى وجوب زجر الموام عن قراءة الفلسفة ، تماما كما يجب زجر من لا يحسن السباهسية عن مزالق الشطوط ، و زجر الصبيان عن مس الحيسّات ، أما الراسخون في العلم فلا يرى الفزالي بأسا من وقوفهم علىسسى

⁼⁼⁼ بالإرادة _ إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسما " _ قولهم والسما السمالة خرق إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات _ قولهم باستحالة خرق العادات _ قولهم + إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض _ قولهم باستحالة الفنا على النفوس البشرية ، " راجع تفصيل ذلك في " تنهافت الفلاسفة " بتحقيق د / سليمان دنيا ص ٨٧ ، ٨٦ ،

آرا الفلاسفة ، ولكنه يشترط لذلك شرطا ، وهو ألا يكون في مواجهدة ضماف المعول من العامة ، خشية الاقتدا بهم وكما يجبعلى المعزّم أن لا يس الحية بين يدى ولسده الطفل إذا علم أنه سيقتدى به ، ويظن أنه مثله ، بل يحبب عليه أن يحذره منه ، بأن يحذر هو في نفسه ، ولا يحسها بين يديه ، فكذلك يجبعلى العالم الراسخ ((۱) .

وإذا كان هذا هيو رأى الغزالي في الفلسفة ، وما يجسب على العلما الراسخين ، فلماذا لم يطبق هذا الرأى على نفسه عندما ألف كتابه " مقاصد الفلاسفة " فسا هم بذلك ـ عن حسن قصد ـ في الترويـج للفلسفة ، و نشر مبادى الفلاسفة ؟ لم يفعل كما يجب أن يفعل المعزم ، وانعالهم بالحية على ملا من الخلق جميما ا

صحيح أن الفزالى قد رد على الفلاسفة بكتاب "التهافت" ، لكته رد عليهم بطريقتهم ، وكأنه واحد منهم ، وكان منهجه لكته في الرد هو منهج المتكلمين السدنين فقد الثقة بهم ، كسا وأن مقد ماته التي ذكرها في التهافت ، وبيانه لسبب وضع الكتاب يوحيان بأنه سيقوض صرح الفلسفة على رئوس أصحابها ، ولكته يخرج في النهاية بعد أن يهبط بالمسائل العشرين الى شدلات مسائل هي مكمن الكفر بخاتمة متواضعة هادئة تقول : "أما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية ، واعتقال التوحيد فيها ، فعذ هبهم قريب من مذهب المعتزلة ، و هذه هبهسات الولد ،

⁽١) المنقذ من الضلال : ص ١١٥٠

وكذلك جميع ما نقلنا ه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام ، إلا هذه الا صول الثلاثة فمن يرى تكفيير أهل البدع من فيرق الإسلام يكفرهم أيضا ، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفير هيم

و سهما يكن من شي ، فقد تركت الفلسفة بصماتها في نفس أبي حامد ، وظهر هذا واضحا في كتاباته ، حتى في مراحلولية الفكرية الا تعيرة ، أوليست الفلسفة والصوفية وعلم الكلام تدور فللله فلك واحد ، وهو الإلهيات ، وما ورا الطبيعة ؟ ونكاد نردد ما قاله أخص أصحاب الفزالي " القاض أبو بكر بن العربي " (٢) :

" شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منها فما قدر "(٣).

ومن أجل تأثر الفزالي بالفلسفة ، وظهور ذلك في معظــــم مو لفاته قال عنه "ابن الصلاح "(٤) _ نقلا عن شيخ الإسلام ابسن تيمية ، فيما رآه بخطه _ "أبو حامد كثر القول فيه و منه ، فأسـا هذه الكتب ، فلا يلتفت إليها ، وأما الرجل فيسكت عنه ، و يقوض أمره إلى الله ".

⁽١) تهافت الفلاسفة ص٣٠٩٠

⁽٢) راجع ترجمته في " تلاميذ الفزالي " تحت رقم ١٢ ــ الفصل الثالث .

⁽٣) نقد المنطق: للامام ابن تيمية ص٥، مصدر سابق .

⁽ع) أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بهي الدين بن الصلاح الشهرزورى ، مفتى الشام و محدثها (ت سنة ٣٤٣هـ) • (ه) نقد المنطق : صهه ٠

وقد نلتمس العذر لا بي حامد في أنه ليس من السهل طمى مفكر قضى أعواما في دراسة و تقصي و تصنيف الفلسفة ببعض أساليبها . وقد دخل الرجل ميدان الفلسفة متظاهرا بأنه يبحث عن الحقيقسة ولكنه في الواقع كان يحمل معول الهدم لها ــ كما صرح بذلك كشيسرا في التهافت ــ "والحق أنه طعن الفلسفة في الشرق العربي طعنمة قاضية ، وكاند يكون نصيبها في الغرب كذلك لولم تلق في ابن رشد عاميا لها ، لقد أحياها بعد مرور قرن من الزمان " ((1) .

ولمل حسن النية هذا في محاولة تقويض صرح الفلسفة ، هو الذى دعا شيخ الإسلام إلى القول معلقا على كلام ابن الصلاح الاتف الذكر في ورعبالغ:

" فلا يقدم الإنسان على إثبات ذلك _ يعني ذكره بالسو" _ في حقّ معيسن إلا ببصيرة ، لا سيما مع كثرة الإحسان ، والعلمم الصحيح ، والعمل الما لح ، والقصد الحسن "(٢). سادسا _ الفزالي والباطنية (مذهب التعليم) (٣):

و بعد أن فرغ أبو حامد من الفلسفة ، وزيَّه منها ما زيف ، وقل منها ما قبل ، ووصل إلى العلم بأنها غير وافية بفرضه ، لأنَّ العقل

⁽١) تاريخ فلاسفة الإسلام ؛ محمد لطفي جمعة ص٧٢ ، مصدر سابق .

⁽٢) نقد المنطق : للإمام ابن تيمية صهه وقد وردت عبارة "على إثبات ذلك " التى ذكرناها بعبارة "على انتفاء ذلك" ، وصحمها المحقق ، وهو ما نميل إليه بدورنا ،

⁽٣) يسمى هذا المذهب "الباطنية " نسبة للقول بأن للقرآن باطن وظاهر ، وعلم الباطن _ كما سبق بيانه _ قاصر على الإسلام

لا يمكن أن يستقل بتلبيسة جميع المطالب ، وليس في استطاعته حسل جميع المعضلات (۱) ، اتجسه إلى البحث عن الحقيقة لدى التعليمية الذين انتشرت تعاليمهم ، واستفحل خطرهم ، ولا سيما بحد أن ركزوا جهودهم على الدعوة للإمام المعصوم ، وقد انضم إلى هذا الدافع أمر حازم من حضرة الخلافة (۲) بتصنيف كتاب يكشف عن مبادئهم ، فاتجسه أبو حامد إلى كتبهم ، وانكب على دراست بها ، وتقرير حجتها ، حتى اتهم بأنه خدم مهادئهم وأباطيلهم من حيث لا يشعر .

ولكن الفزالي يسبرر موقفه هذا بأن تقرير الشبسهات أمر واجب إذا انتشرت ، واستفعل خطرها ، بشرط ألا يتكلف المتصدى للرد شبهة لم يتكلفوها ، وأن يقرن هذا التقرير برد عاسم يعتمد طسسى البرهان والدليل :

و والمقصود أنى قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان "(٣) .

المعصوم من آل البيت ، كما يسمى "الإسداعيلية" نسبة إلى "إسداعيل بن جعفر الصادق" وقد يطلق عليهم "القرامطة" و" المزدكية " و" الملحدة " وقد بدأ هذا المذهب دينيا محضا ، ثم اختلط بكلام الفلاسفة ، فألفوا كتبهم على نهجهم مثم أخذت هذه الفرقة الطابع السياسى ، ونادوا بفكرة الإمام المعصوم ، مما دعا الوزير "نظام الملك" إلى مقاومتهم فكريا أيام الخليفة المستظهر ، فدعا الفزالي إلى التصدى لارائهم فألفن في ذلك عدة كتب ورسائل أشرنا اليها في مو لفات الفزالي (راجع الملل والنحل للشهرستاني ، والفرق بين الفرق المندادى للمزيد من الايضاح ص ٢٦٠ وما بعدها) .

⁽١) يعتبر بعض مو رخي الفلسفة أن هذه مرحلة جديدة في فكر الفزالي لا نه بعد ذلك أتجه اتجاها آخر شأنه شأن الفلاسفة الإسلاميين الذين يحاولون التوفيق بين العقل والشرع . راجع: تاريخ الفلاسفة : محمد لطفي جنعة ص ٧٦٠

⁽٢) المنقد من الضّلال : ١١٧ - ١٢٩ بتصرف

⁽٣) المصدرالسايق : ص ١١٩٠

_ وقد تصدى الفزالي في "المنقد "للرد على دعوييسن رئيسيتين لهم حول الإمام المعصوم:

الدموى الأولى: الحاجة إلى التعليم والمعلم . الثانيسة ، أن هذا المعلم يجبأن يكون معصوما . وقد سلّم هاتيسن الدعويين ، وأعترف بالحاجة إلى التعليم ، وإلى المعلم المحصوم ، الذى هو النبي محمد _ صلى الله عليه وسلم _ دون غيره ، فقد عليه الدعاة ، وأكمل التعليم "اليوم أكملت لكم دينكسم وأتست عليكم نمستى "(١) . وبما أن التعليم قد كمل ، فسلا ضرر من موت الإمام أو غيسبته ، فإذا عرض أمر لم يسمع مسن المعصوم بنص صريح من كتاب أو سنة فلا بأس من اللجو إلسي الاجتهاد ، تماما كما فعل معاذ بن جبل ــ رض الله عسنه ــ وقد أقره الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ على ذلك (٢) . ذلك لأنسه لا يمكن الرجوع إلى الإمام في الوقائع غير المسللا هيسة خاصة إذا بعدت الشبقة ، ولو فعل المفتى ذلك في كسل كبيرة وصفيرة لمات المستفتى قبل أن يعود . ومثل المجتهسد كسيثل من أشكلت عليه القلة ، لا يمكن أن يعود إلى الإمسام ليسأله عنها ، وإلا لفات وقت الصلاة .

⁽١) سورة المائدة : الآية ٣٠

⁽٢) مماذ بن جبل : صحابي جليل (تسنة ١٧هـ) وقد بمشمه الرسول معلما ، وقاضيا إلى اليمن ، وسأله الرسول : "بم تقضى يا مماذ ؟ فقال : بما في كتاب الله ، قال : فإن لم تجد ؟ قال : فإن لم تجد ؟ قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو، فقال رسول الله ، : الحمد لله الذي وفق رسول رسول رسول الله ".

كما رد الغزالي عليهم في "المستظهري" و "حجة الحق " و" قواصم الباطنية " و" القسطاس المستقيم "(()).

و في "المستظهرى " أو فضائح الباطنية ، يو كد الفزالي على ضرورة التعلم من الإمام المعصوم ، وليس ثمة إسمام معصوم سوى نبي موهى إليه من الله تعالى ، فلا عصممة لفير الا نبيا ، بل انه ليعمم هذا الحكم على شتى العلموم فيقول :-

" وإنا يختلف الناس في المقدمات ، لا أن الفطرة غير كافيسسة في تعريف الترتيب لهذه المقدمات ، بل لا بد من تعلمهسا من الا أفاضل ، وذلك الفاضل لا بد أن يكون تعلم أكثر ها ، أو استأثر باستنباط بعضها ، وهكذا حتى ينتهى الا مسر إلى معلم معصوم ، هو نبي موهى إليه من جهة الله تعالىسى ، هكذا تكون العلوم كلها "(٢) .

ولا شكأن أبا هامد يقصد بذلك العلوم النظية المستمدة من الشرع، أما العلوم العقلية والنظرية ، ففي رأيه أنها أخذت في مبدأ الا مرمن المعلم المعصوم ، إلى أن استقرت في نفوس الخلق ، فأصبحوا بذلك مستغنين عن ذلك المعلم ، ويضرب الفزالي مثلا بعلم الحساب: " ولكن بعد إفاضة الله طلم الحساب فيما بين الخلق ، استفنى في تعلمه عن معلم معصوم ، فكذلك العلوم العقلية النظرية ، ولا فرق "(٣) .

⁽۱) أشرت الى هذه الكتب في مو لفات الفزالي في العقيدة تحت الا وقام ۱ ، ۲ ، ۳ ، ۱۱ على التوالى ــ راجع الفصل الرابع ، (۲) و (۳) فضائح الباطنية : للسفزالي تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ص ١١٤٠ .

وفي "القسطاس المستقيم" ومن ورا "السطور نلمس أن "الإمام المعصوم" في نظر الباطنية وخاصة العوام منهم الذين انساقوا ورا وعائهم للنابة الخشبة التي يتعلقون بنها وسط الخلافات والمذاهب المقلية ، خوفا من ألا يجدوا في النظر والبحث ما يجدوه في تقليد الإمام والا خذ عنه من أسان واستقرار ، وفي حوار يدوربين أبي حامد والباطنية للنفس شخص أحد أفرادها لليبين الخطأ في تعلم الحقائق من إنسان غائب لا يراه ، وقد يكون أقل منه علما ، فإذا بالتعليمي يقاطمه قائلا :

"إنه وإن لم يكن رآه ؛ فانه كالليث قد عرفه من آئساره ، فقد أخبرته عنه أمه العجبوز قبل موتها ، التي لا يشك بصحبة كلا مها ، وحدثه بأفسعاله مولاه ، الذى فى قلعة الموت ، الرجل الحسن السيرة والسريرة "(١) .

فهل نجح الفزالي في إقناع الباطنية في شخص أحسد أفرادها ؟ إن الوزن بالميزان الذى قدمه الفزرالي لم يمنه شيئا ، ولم يجعله ينفك عن تقليده الا عسى ، والتشبهت بطوق النجاة ، خوفا من الضياع في متاهات العقل و تشعباته . إذ أن التعليمي وهو يوشك أن يقتضع بخطئه ، إذا به يعود إلى التمسك بمسدد عه عندما يجدد في موازين الفزالي صعوبة لا تجعسله يأمن المثار ، فيقول للفزالي :

⁽١) القسطاس المستقيم: لا بي حامد الفزالي ص ٧١ ، تحقيق شلحت اليسوعي سنة ٩٥٩م بيروت .

"لقد أكملت الشفا"، وكشفت الفطا"، وأيدت باليسسد البيضا". لكن بنيت قصرا، وهدمت مصرا، فإني أتوقع أن اتعلم منك الوزن بالميزان، وأست فنى بك و بالقرآن عن الإمام المعصوم، والان إذا ذكرت هذه المقائق في مداخل الفلط، فقد آيست من الاستقلال به، فإنى لا آمن أن أغلط لو اشت فلت بالوزن، وقد عرفت الآن ليم اختلف الناسفي المذاهب و وذلك أنهم لم يفطنوا لهذه الدقائق كما فطنت ، ففلط بعضهم، وأصاب بعضهم، فسلزا أقرب الطرق لي أن أقدول على الإمامة حتى أتخلص من هسينه الدقائق "(١).

أعتقد أن أبا حامد لوقدم له العقيدة صافية سهلة ـ دون تشو يش أو تعقيد _ لكان ذلك أدعى إلى النجـاح فـــــي الإقاع.

ولما لم يحد الغزالي أذنا صاغية لدى التعليمية أنهسسى جولاته معهم بإبدا العجب من حالهم ، وشبه حالهم " بالمتضمخ بالنجاسة ، يتعب في طلب الما "، حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقى متضمخا بالخبائث "(٢).

وينفض يده تماما صنهم " فهذه حقيقة حالهم ، فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم " (٣) ، فلية غُ إذًا الباطنية وغواطهم ، وليتجمعه إلى ميدان آخر بحدا عن الحقيقة ، بعد أن فشل في إقناعهم ، فضلا عن الاقتناع بآرائهم .

⁽١) القسطاس المستقيم ، مصدر سابق ، ص ٧٨٠

⁽٢) المصدرالسابق : ص ١٢٧٠

⁽٣) المصدر السابق: ص١٢٩٠

سابعا ـ الفزالي والتصوف:

نشأ الفزالي في جو شبع بالصوفية (١) ، فكان أبوه نقلا على شايخها ، وكان كفيله بعد وفاة أبيه صوفيا ، وكان أخسوه كذلك ، فالصوفية أحاطت به منذ ولادته حتى ماته ، وقد انتشرت الصوفيسة في عصر السلاجقة نظرا لعدم الاستقرار السياسي من جهة ، وتنازع الفرق الإسلامية من جهة أخرى (٢) وتشجيع سلاطينهم ووزرائه للتصوف من جهة ثالثة .

(٢) أكدى صراع الفرق إلى الشفب واستعمال العنف والقتل ، وقد أورد ابن الاثير كثيرا من هذه العوادث "راجع الكامل : حوادث سنوات (٣) ٢ - ٥٤ هـ) •

⁽۱) الصوفية: قيل نسبة إلى الصوف ، لا نهم كانوا يلبسون الخشن من الثياب ، وقيل: نسبة إلى "الصّفة" موضع بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تعبد فيه بعض النساك ، وقيل: نسبة إلى كلمة "صسوفيا" اليونانية و معناها الحكمة ، كسا قيل: إنها من الصفا ، وقد ذكر "القسيرى" أنه مجرد لقب "ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة اللغة ، و من قال إنه مشتق من الصفا ، أو من الصفية فيميد من جهسة القياس اللفوى " وقد علق ابن خلدون على ذلك في مقدمته من ١٠٧٠ " والا طهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم في الفالب مختصون بلبسه " ، ولم تعرف الصوفية في عمد الرسول ، ولا في عصر الصحابة ، وإنما طهرت في القرن الثاني الهجرى ، وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمت من ١٠٧٠ " فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني ومابعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقلون على المهادة باسم الصوفية والمتصوفة " .

ومن ثم لم يكن مستفرها أن يتجه أبو حامد إلى التصوف يمد أن سلك كل درب ، وضعا كل منحسى .

والواقع أن أبا حامد أقبل هذه المرة على ميدان عايشه
 منذ الصغر علنا أقبل عليه بهمة و نشاط:

"ثم إني لما فرغت من هذه العلوم ـ يعنى على الكلام والفلسفة و مذهب التعليم ـ أقبلت بهمتسى على طريق الصوفية "(١)، وكما هي عادته بدأ بالعلى والدراسة ، فطالع "قوت القلوب" لا بي طالب المكسي (٢)، وكتب " العارث المحاسسي "(٣) وما تيناث

⁽١) المنقد من الضلال: ص ١٣٠

⁽۲) أبوطا لب المكي: (ت ٣٨٨ هـ) قيل: إن رياضته الروحية كانت قاسية ، حتى إنه اقتصر في طعامه على الحشائيش حتى اخضر جلده ، وقد زار بغداد فلم يجيد قبولا ولا ترحيبا من أهلها ، وانفض عنه الناس عندما خلط في كلا مه إذ قال: "ليس على المخلوقين أضر من الخالق " وقد وصف كتابيسه "قوت القلوب" فقيل: إنه لم يصنف مثله في دقائق الطريقة ، وامتاز كلا منه فيه بالتحفظ والحيطة و جمال الاستلوب.

⁽٣) المارث المعاسبي : (تسنة ٣٤٣هـ) كان من أشهر علما وصوره ، وأغزرهم في التأليف .
قيل إنه ألف في المديث والفقه والكلام والتصوف ما يقرب سن ما تتي كتاب ، وكان كثير المعاسبة لنفسه ، حستى لقسسببة للفسه ، المعاسبة للفسه ، المعاسبة .

من أخبار "الجنيد" (١) و" الشبلي "(٢) و" أبي يزيد للمنام "(٣) وغيرهم .

__ وانتهت مرحلة العلم لينتقل الى مرحلة العمل ، وهسي __ على ما يرى أبو حامد __ أكثر صعوبة ، و فرق بين أن يحرف الإنسان حد الصحة ، وأن يكون صحيحا ، وأن يعرف حد السكر ، وأن يكون سكسران __ على حد تعبيره __ كذلك الحال بالنسبة للتصوف ، من اليسير أن يعرف حقيقة الزهد ، لكن ما أصعب أن يصبح زاهدا ، وينتقل أبو حامد من الا توال إلى الا تصرف بالتعلم ، وإنما بالذوق والسلوك .

⁽١) الجنيد: (تسنة ٩٧ه) ولد ونشأ في المعراق ،وأصوله من نهاوند ، كان تلميذا لا بي شور صاحب الإمام الشاقمي ، والجنيد من نظر الصوفية ما أكبر علما الآخرة على الاطلاق .

⁽٢) الشبلى : (٣٤٧ ـ ٣٣٤ هـ) ولد ونشأ ببغداد ،وهسو من أصل خراساني ، وانقطع للعبادة والرياضة ، وكان لــــه مجلس حافل بالمريدين من أتباع طريقته .

⁽٣) أبوينهد البسطامي: (ت سنة ٢٦٥هـ) كان جده مجوسيا ، ثم أسلم ، سئل: بأى شى وجدت هذه المعرفة ؟ قال: ببطن جائع ، وبدن عار، ومن كلامه المشهور: "لونظرتــم إلى رجـل أعطى من الكرامات حتــى يرتفع في الهوا ، فلا تفتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الا مروالنهي ، وحفظ الحدود ، وأدا الشريعة "

إلمزيد من الإيضاح راجع الطبقات الكهبرى للصوفية للشعراني). (٤) المنقد من الضلال : ١٣٠ ـ ١٣٣ بتصرف .

ويدخل الفزالي مرحلة الا موالد متسلط بما حصل لسب من إيمان يقينى بالله ورسوله ، واليوم الآخر ، وكان لا بسب له أن يتخلى عن علائق الدنيا ، وأن يعرض عن الجسساه والمال ، وأن يترك وظيفة التدريس لعلوم يراها غير مهمة ، ولا نافعة في طريق السعادة الا خروية ، خاصة وأن باعثسه على التعليم السعى ورا ً الجاه ، والحصول على الشهرة ،

ويدخل أبو عامد مرحلة الصراع النفسى الحاد ب التي أشرنا إليها في تاريخ حياته و نشأته و تتجاذبه والحسق الإيمان ، ونوازع الشيطان ، وشهوات الدنيا ، وطوائست الاخرة ، وأمام هذه الحيرة يلجأ إلى الله تعالى السندى " يجيب المضطر إذا دعاه "(١) .

ويفادر الفزالي بفداد معرضا عن الجاه والمسال ، والا هل والولد والا صحاب ، متجها إلى الشام (٢) ليقيدم سنتين في عزلة و خلوة ، و مجاهدة ورياضة ، لتزكيدة النفس ، و مهذيب الا خلاق ، ومن دمشق يتجمه إلى بيت المقدس ليواصل خلوته .

ويستمرعلى هذه الحال عشرسنين ، تسنكشف لسه

و يواخيرا تنتهى رحلة الشيك ، أو رحلة البحث عن الحقيقة ، بأن يحط أبو حامد الرحسال في ميدان التصوف ، حيث و جسد

⁽١) جز من الآية ٦٢ سورة النمل .

⁽٢) راجع ما ذكرناه في حياة الفزالي عن رحلاته إلى الشام وبيت المقدس، والحجاز ــ الفصل الثاني ــ •

ضالته المنشودة ، الحقيقة :

"علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تمالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصسوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الا خسلاق ، بل لوجمع عقسل العظلا ، وحكمة الحكما ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلما ، ليفيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويسهدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم مقبسة من نور مشكلة النبوة ، وليسورا ، نور النبوة على وجه الا رض نور يستضا ،

و يقضى الفزالي بقية عمره في الصوفية بعد أن رضيها طريقا موصلا إلى المقيقة ، ويوالف في التصوف العديد مسسسن المصنفات عملى ما ذكرنا في موالفات الفزالي سر(٢) .

ثامنا _ الطريق التي لم يسلكها الفزالي:

لقد جال أبو حامد جولات في شتى الميادين . إلا أنه أغسفل ميدانا واحدا على الا قل أثنا عمدانا واحدا على الا قل أثنا بحشه عن الحقيقة وهسسو طريق المودة إلى كتاب الله ، و سنة رسوله ، وما عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين .

صحيح أنه أعلن الوصول إلى نور النبوة عن طريق التصوف . لكن

⁽١) ألمنقذ : ص ١٣٩٠

⁽٢) راجع الفصل الثالث .

نور النبوة لم يكن ليحتاج إلى سلوك الدروب الوعرة ، والمتاهات المعقدة ، فليت أبا حامد قد اختصر الطريق ، ولوقد فعل لكان له شأن آخر ، ولا نفى بقية عمره في خدمة المنهج السلفي القويم ، بدلا من أن يقضيه في التطلعات الصوفية وشطحاتها ، متأثرا بالآرا الفلسفية ، والمذاهب الكلامية ، التي لم يستطع التخلص منها _على الرغم من عصدم التناصه بهسا _ .

ولو سلمنا جدلا لا بي حامد بأن التصوف هو الطريق الوحيدة للممرفة وإدراك الحقيقة ، فكم من البشر قادر على أن يخوض هسدنه الطريق ؟ وكم من الذين يسلكونها قادر على أن يظل في متاهاتها في مأمن وسلام من الخلط والشرود ، والانحراف من معالم الحسيق ؟ لئن كان أبو حامد قد رأى في علم الكلام خطورة على المامة ، وتشويشا لمقائدهم ، فنحن نرى أن التصوف أكثر خطرا على العامة من طسم الكلام ، لا أن التصوف علم وعمل والعمل أصعب من العلم ، فاذا كان الا مركدلك _ عند الفزالي _ وهو الذي خاض الا حوال متسلمها الا مركدلك _ عند الفزالي _ وهو الذي خاض الا حوال متسلمها كلا خرين الوصول إلى السنماة عن هذه الطريق ، وليس الجميع غس مرتبة أبي حامد تسلما وقوة ؟

لقد كتب أبو هامد الكثير في التصوف دون أن يستند إلى المحديث الصحيح ما يدل على أنه لم يدرس سنة الرسول ـ كما دوس علم الكلام والفلسفة والتصوف ـ من أجل ذلك غابت عنه الطريسة الصحيحة ، وفي ذلك بقول شيخ الاسلام ابن تيمية عن أبي حامد : -

لم يسبلغه من الميراث النبوى ، الذى عند خاصة الا مسسة من العلوم والا موال ، وما وصل اليه السابقون الا ولون من العلم والعبادة

حتى نالوا من المكاشفات العلمية ، والجماملات العبادية ؛ ما لم يناسه أولئك _ يعنى الصوفية _ فصا ريعتقد أن تفصيل فلك الجسلسة _ يعني الإجمالي _ يحصل بمجرد تلك الطريق ، حيث لم يكن عنده طريق غيرها ، لانسداد الطريقة الخاصة السنيسة النبوية عنه ، بما كان عنده من قلة العلم بها " (1) .

ويملل شيخ الإسلام تحامل أبي حامد على المتكلمين والفلاسفة بأن عقائدهم وآرا هم حالت دون وصوله إلى الحسقيدة سيسا ما كان عنده من قلة العلم بالسنة " و من الشبهات التي تقلدهسا عن المتفلسفة والمتكلمين ، حتى حالوا بها بينه و بين تلسسك الطريقة ، ولهذا كان كثير الذم لهذه الحوائل ولطريقة الملم ، وإنما ذاك لعلمه الذى سلكه ، والذى حُبِيب به عن حقيقة المتابعة للرسالة ، وليس هو بعلم ، وإنما هو عقائد فلسفية وكلامية "(٢).

وبعد . . فهل كانت هذه الموحلة هي نهاية المطاف في المياة الفكرية لا بي حامد ؟ هذا ما ستجيب عنه هذه الرسالي منه في خاتم البحث مسيفية الله تمالي مد

⁽١) نقد المنطق : للامام ابن تيمية ص٤٥٠

⁽٢) المصدر السابق: ص٤٥٠

من هذا العرض للحياة الفكرية عند الفزالي (رحلة الشك) يتبيسن مايلي :

- الميشك الفزالي في وجود الخالق ، وإنا وجد نفسه يو من بذلك عن طريق التقليد ، فرفض التقليد ، ولم يمتر ف باليقين عن طريقه .
- م و بحث عن المعقبة عن طريق المعقل فازد الدت حيرته عند ما وفض العقل ومقد ماته البديهية والا ولية وكانت هذه أعقب مرحلة يعربها الفزالي .
- م مداه الله إلى المودة إلى الا وليات المقليسة لتمود الثقة مرة أخرى بالعقل . وبهذه الا وليات تغلب أبو حاسد على أعقد مرحلة صادفته . وبالا وليات المقليسة استطاع أن يعبر إلى بداية الطريق .
- وهو أعرف الناس بمتاهاته ، وتناقضاته وظل يسبحث عن الفرقة الناجسية من منطلق التطلع إلى الحقيقة ، و من منطلق دينسي حدّث به الرسول صلى الله عليه وسلم.
 - بكل مذاهبها واتجاهاتها ، ولم يقنع بما وجده فيها ،

 فراح يعمل فيها معول الهدم ، ويقوض بنيانها مسلسن

 الائساس .

- γ ــ شم تطلع إلى المقيقة عند الباطنية ، فلم يجد لديه ــ موى الخرافات والا باطيل ، المأخوذة عن الفلسفة ، فحاول إقناع أهل الباطن بغوائلهم ، فلم يسمعوا لا حاديثه ، فراح يفضح آرا هم ويكشف مكنوناتهم ، بعد أن تعمق في دراسة أسرارهم و خفاياهم .
- ل و في التحد إلى التصوف الذى نشأ في بيئته مد لل الصفر ، وبعد أن انتهى من رحلة العلم تحول إلى مرحلسة العمل الشاقة التي است فرقت من حياته عشر سنين كأملة ، وفي التصوف عشر على ضا لته ، وأيقن أنه خير الطرق الموصلة إلى اليقين ،
- _ وقد أخذنا على أبي حامد أنه أفنى حياته للوصول إلى المحقيقة ، عن طرق ملتوية دون أن يقطن إلى طريق واحدة لم يسلكها ، وهي طريق العودة إلى كتاب الله ، وسنة رسوله، ومنهج السلف الصالح .

الباك لياني في الإلهات آراء الغزاني في الإلهات

الباب الثانـــي

آرا الفزالي في الالهيات

وفيه مقدمه: منهجنا في البحث.

و تسعة فصول:

- الفصل الا ول : الاستدلال على وجود الخالق .
 - الفصل الثاني: التنزيهات.
 - الفصل الثالث : الوحد انية .
 - الفصل الرابع: الصفات الخبرية .
 - الفصل الخامس: روعية الله تعالى .
 - الغصل السادس: الصفات العقلية .
 - ـ الغصل السابع : كلام الله تعالى .
 - الفصل الثامن : أفعال العباد .
 - الفصل التاسع : الجائز في حسق الله تعالى .

البابالثانسي

Tرا * الفزالي في إلا لهيـــات

منهجنا في هذا الباب:

قبل أن نخوض في آرا * الفزالي في الإلهيات نحب أن نوضح عدة حقائق : ...

أن الفزالي قد مربمراهل فكريسة عديدة ، وكان لكل مرحلة طابعها وأثرها في آرائسه ، وقد بدأ ذلك واضحا في مو لفاته حكا سبق أن أوضحنا ح(1) فالراوء قبل الشك تختلف عنها في مرحلة الشك ، كما تختلف عنها بمد وصوله إلى اليقين ، بل إن آراء ، في مرحلة اليقيد ليختلف بعض : فآراوء ، في أول هذه المرحلسة فيرها في أخريات حياته ، ومن ثم يبدو للباحث في أحيان كثيرة تعارضا وتناقضا في تلك الآراء .

_ أن للفزالي منهجا خاصا في التعليم: فما يقدمه من آراء للعامى ، فيرما يقدمه لمن عنده الاستعداد للقبول والتعلم ، وما يقدمه للمقلد غيرما يقدمه لمن يتشوف إلىسى معرفة السدليل ، وما يقدمه من دليل لمن يشتفل بعلم الكلام، غيرما يقدمه لمن وصل إلى درجه الرسوخ في العلم ، و من هنا كان لزاما على الباحث أن يستعرض آراء ه جميعا _ أو القدر الذي يبلغه و يستطيع الوصول إليه على الا قسل _ عله يخرج

الباب الفصل الرابع . (١) راجع خاتمة البحث في مو لفات الفزالي : /الا ول الفصل الرابع .

في النهاية برأيه الذى يمتقده أو يرجمه ، ولا يخفى ما فى (١) دلك من صموبة بالفهة .

ان بعض آرا الفزالي لا يمكن الاستناد إليها الأنها لا تعبر عن رأيه الحقيقي . فآراو ه وردوده على الفلاسيفة في كتاب التهافت مثلا ، لا يمكننا أن نعتبرها مصدرا صحيحسا لآرائه ، لا نه يجارى خصمه أحيانا ، ويحاربه بنفس سلاحمه وأسلوبه ، وقد يعارض بآرا فرق ومذاهب لا يعتقد فسسى صحتها ، وقد نبه هو نفسه إلى ذلك في مقدمته لهسسانا الكتاب حيث يقول :

"أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم _ يعنى الفلاسفة _ إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدّع مثبت ، فأبط للمسل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة . . . ولا أتسنه من ذابت ا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلبال واحدا عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهو ولا و يتعرضون لا صول الدين ، فلنتظاهر عليه مم فهند الشدائد تذهب الا حقاد "(٢) .

ولا يخسفى أن أبا حامد يتحالف معخصو مه ليحارب

⁽۱) لقد نبه أستاذنا الدكتور سليمان دنيا إلى هاتين الحقيقتيسن في مقدمته الا ولى لكتاب التهافت . راجع تهافت الفلاسفة ص ۱۰ - ۱۰ •

⁽٢) تهافت الفلاسفة _ مقدمة ثالثة ص ٨٦ ، ٨٨ .

_ في استطاعتنا أن نعتبر كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد "
معبرا عن آرائه في علم الكلام ، فإليه أحسال كثيرافي كتبه ،
حتى تلك التي ألفها في مرحلة التصوف ، ففى "قواعسسسه
المقائد " أو " الرسالة القدسية " ضمن كتاب "إحيساً
علسسوم الدين " يقول :

" فإن كان فيه __يعنى الصبى المتعلم _ ذكا موتنبه بذكائه لموضعه وال ، أو ثارت في نفسه شبهة ، فقريد بدت العلمة المحذورة ، وظهر الدا ، فلا بأس أن يرقى منسه _ يعنى قواء د العقائد _ إلى القدر الذى ذكرنا في الاعتقاد "(١) .

رجع الفزالي في أغريات حياته عن كثير من آراء فسي الاقتصاد ، ووجمه إليها الطعن و خاصة في آخمر كتاب ألفسه وهمو إليها المعام و خاصة في آخمر كتاب ألفسه وهمو إليها المعام عن علم الكلام "(٢)، و من شم نستطيع القول : إن آراء في هذا الكتاب تمثل مواقعة النهائيسة من كثير من العسائل موضع البحث ، لذلك كله سيكون منهجلا في هذا الباب منطلقا من كتاب الاقتصاد ، معرجين على بحسف المصادر الا خرى التي تو كد ما ارتآه في الاقتصاد ، أو التي يسبدو فيها بعض الإضافات ، أو التناقضات ، منتهين إلىسى كتاب إلجام الموام الدا وجدنا فيه ما يتعلق بالبحث ...

⁽١) إحيا علوم الدين : ٩٨/١ دار المعرفة للطباعة والنشر سبدون تاريخ سبيروت .

⁽٢) أشرنا في موالفات الفزالي أنه أتم تسأليفه في أوائل جمادى الآخرة سنة ه ه ه بينما توفى في الرابع عشر من نفس الشهر .

_ إن ميزان النقد الصحيح في اعتقادنا ، والذى نزن بسه آراء الفزالي ، هو كتاب الله الكريم ، و سنة نبيه محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومنهج السلف الصالح من صحابة رسول الله ، والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين .

وعلى ضواهذا المقياس الصحيح ، سنرى إلى أى حسد تقرب منه آراء الفزالي أو تبعد ، وسنحاول جاهدين أن نلتزم بالأمانة العلمية ، فنقول ما للفزالي أوعليه ،

ونبدأ باستدلاله على إثبات وجود الصانع سبحانه.

المفصل الاثول

في الاستدلال على وجود الله تعالــــى

1	****	مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الخالق.
۲		الا سس التي اعتمد عليها الفزالي في الاستدلال
		على وجود الله .
Ť	منسفيب	است دلال الفزا ليي على وجودالما نع .
٤		نقد دليل الفزالي .
, 6		موقف ابن رشد من أدلة المتكلمين .
7		موقف شيخ الاسلإم ابن تيمية .
Y		علما السلف المماصرون .
.		فكرة الجو هر الفرد و ثبنية يونانية .
9	-	الفزالي يصحب مسساره ويعود إلى أدلسة
		<u .="" t:="" th="" u<=""></u>

الفصل الأول

(في الاستبدلال على وجود الله)

حصر صاحب المواقف طرق الباحثين في الاستدلال على وجسود الله في خمسة مسالك ، و من بين هذه المسالك ، مسلك المتكلميسسن ، الذى وصفه بقوله :

" قد علمت أن العالم إما جوهر ، أو عرض ، و قد يُستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما : إما بابكانه ، أو بحدو شهها _ بنسا على أن علة الحاجة عندهم : إما الحدوث وحده ، أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا "(١) وقد سلك الفزالي مسلسك هو الا .

الا سس التي اعتمد عليها الفسرالي في استدلاله:

وقبل أن نورد دليله في كتاب الاقتصاد ، نذكر بعض الاسس التي اعتمد عليها في استدلاله ، ونوجز ها فيمايلي :

- أولا ــ إن كل موجود: إما متحيز أو غير متحيز .
 - ثانيا _ المتحيز ينقسم إلى قسمين:
- أ _ الجوهر الفرد : وهو المتحيز الذي لا يقبل القسعة -
 - ب الجسم : وهو المتحيز الذي يقبل القسمة .
 - ثالثا ــ وينقسم غير المتحيز إلى قسمين أيضا:
 - أ _ الا عراض التي يست دعى وجودها جسما تقوم به .
- ب_ ما لا يستدعي وجوده جسما يقوم به ، وهو الله ـ عزوجل ـ.

⁽۱) شرح المواقف للجرجاني : ص م بتحقيق د/ أحمد مهدى مكتبة الأزهر سنة ١٣٩٦هـ.

رابط _ الا عسام والا عراض وجودها معلوم بالمشاهدة . خامسا _ الموجود الذي ليس متحيزا ، وليس عرضا ، و همو الله _عزوجه _ لا يدرك وجوده إلا بالدليل .

تلك هي المادى التي استخلصناها من عرض الفزالي لدليسل وجود الله و فلنستعرض إنّا استدلاله متبعين نفس الخطوات التسي سلكها . لقد استدل على هذه القضية (الله موجود) بحد وثالعالم ، وفي استطاعتنا أن نصوغ الدليل على النحو التالي :

المالم حادث ، وكل حادث لا بدله من محدث (سميسب) يرجح وجوده على عدسه ، وعلى ذلك فالمالم الحادث الموجسود لا بدله من سبب منحه الوجود ، وذلك السبب هوالله سسهمانه و تمالى س.

وقد عبر الفزالي عن ذلك بقوله "كسل عادث فلحدو شهه سبب ، والعالم حادث ، فيلزم منه أن له سهبا "(۱) . هذا مجمل دليله الذي يفصله على النحو التالي :

- _ إن المراد بالمالم: كل موجود سوى الله تمالى ـ سوا في دلك الا عسام والجواهر والا عراض .
- ومع أن وجود الا عسام والا عراض معلوم بالمشاهدة ، ولا يُحتاج في إثبات ذلك إلا إلى الحس ؛ إلا أنه يرُد على من أنكسسر وجود الا عراض بأن صياحه عرض ، فأن لم يكن هسسندا الصياح موجودا ، فلا داعى إذًا للجواب، وإن كان مو جسودا

⁽۱) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٥ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، نشر مكتبة الجندى بالقاهرة سنة ٢٩٢هـ .

فهو لا سمالة غير جسم الصائح المنازع ، وقد كان الجسم موجودا قبل أن يوجد التنازع ، فكُرف بذلك أن الجسم والمرض كليهما مدركان بالشاهدة .

ويتعرض أبو حامد للمقدمة الكبرى (١) لدليله أولا ، و هي "كسل حادث فلحدوثه سبب " فيرى أن تلك تضيحة أوليحة ، ضرورية في المقل ، ويجب الإقرار بها ، ومن يتوقف في ذلك ، فربما يكون توقف ه لا أنه لم يفهم ما يعنيه من لفظي الحادث والمسلب : فالحادث : ما وجد بعد العدم ، ووجوده قبل أن يوجد لا يخلو : إما أن يكون محالا ،أو ممكنا ، وكونه محللا بإطل بإذ المحال لا يوجل ، لا أنه منفي لا يقبل الثبوت ، وإن كان ممكنا : يجوز أن يوجل ، ويجوز ألا "يوجل بالله إذ الممكن يقبل الثبوت تارة والانتفاء أخرى ، ولا يجلب وجوده لذاته بوالا لانقلبت حقيقته من ممكن إلى واجب ، وانا وجوده لذاته بوالا لا يوجد الوجل ، وهجوده إلى مرجل وما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجل ، وهسلا .

أما المقدمة الصفرى ، وهو قولنا "العالم هادث " فيرى الفزالي أن هذه القضية ليست من الا وليات ، وإنا تحتاج في إثباتها إلى برهان يصوفه في صورة قياس على النعو التالي:

⁽١) ألتزمنا بنفس الخطوات التي سلكها في الاقتصاد فقدمنسا الكرى على الصفرى ، ولا أن الحديث في الصفرى يطول •

"كل جسم لا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلوعن الحوادث فهو حادث ، فكل جسم حادث "

ما صفرى هذا الدليل " كل جسم لا يخلو من الحسوادث فقد أثبتها بأن كل جسم أو متحيز لا يخلو عن الحركسسة والسكون ، وكلاهما حادث .

وليس هناك مدعاة لإنكار وجود وحدوث الا عراض ، لا أن هذا الإنكار لا يصدر عن عاقل قط على حسست تعبير الفزالي له فكل إنسان يشعر بالا عراض في ذاتسه من الآلام ، والا أسقام ، والجسوع والعطش ، وسائر الا حوال ، كما يشعر بحدوثها . وكذلك الحال " لو نظرنا إلى أجمام العالم لم نسترب في تبدل الا حسوال عليها ، وأن تلسك التبديلات حادثة "(٢) .

وينتقل إلى كبرى هذا الدليل " كل ما لا يخلو عن الحسوادت فهو حادث " فيثبت هذه القضية بأن الجسم والجوهر لا يخلو أحدهما عن الحركة و السكون ، وكلاهما حادث ، وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث . أما أن الحركة حادثة ؛ فهذا أمر مشاهد ومحسوس ، وأما حدوث السكون ، فقد أوضحه بقوله : " إن فُرض جوهر ساكن كالا رض ، فقر ض حركته

⁽۱) يحرص الفرّالي على ذكر هذه الملاحظة: "إذا قلنا : إن العالم حادث اردنا بالعالم الآن ـ الا جسلم والجواهر فقط " ـ الاقتصاد ص ۳۱ لا تنه سبق أن أثبت حدوث الا عراض . فهو بصدد إثبات حدوث الا جسام والجواهر ، أو المتحيز : ائتلف مع غيره أم لسم يأتلف .

⁽٢) المصدرالسابق : ص ٣١٠

ليس بمحال بيل نعلم جوازه بالضرورة ، وإذا وقع ناسك المائز كان حادثا ، وكان معدما للسكون ، فيكون السكون أيضا قبله حادثا ، لان القديم لا ينعدم "(١) .

ويستطرد أبو حامد فيسوق دليلا آخر على أن الحركة زائدة عن الجسم عن الجسم عن الجوهر بأنه ليس متحرك ، فلسو كانت الحركة نفس الجوهر وليست زائدة عليه ، لكان نفيهسا نفيا لعين الجوهر .

إلى هذا الحد يشعر الفزالي بالمزيد من التكسيف، ويستشعر من قارئيه شيئا من عسر الفهم فيقول: "وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها فموضا، ولا يفيد ها وضوحا "(٢).

- _ و مع هذا يظل يتصاعد بالدليل _ في صورة اعتراضات يتوقعم أن توجه إليه :
- (أ) _ فيرد على القول با هتمال ألا تكون المركة حادثة بالنسبسة للجوهر ، بأن تكون كامنة فيه ، ثم ظهرت بقوله "الجوهسر لا يخلو عن كبون المركة فيه ، أو ظهورها ، وهما هادشان ، فقد ثبت أنه لا يخلو عن الموادث "(٣) .
- (ب) _ شميلطل بعد ذلك انتقال الاعراض من جسم إلى جسلم

⁽١) الاقتصاد : ص ٣٢.

⁽٢) المصدرالسابق: ص٣٢٠

⁽٣) المصدرالسابق : ٣٠٠٠

وتوضيح الانتقال في الا بسام ، فالمعرض إنما هو عوض لشمى ، فلا يعقل في نفسه دون ذلك الشى ، فإذا انتقلل المعنى بطلت ذاته للعوض بوليس بطلت ذاته للعوض بوليس لمعنى زائد عليه ، ويضرب مثلا يوضح فيه ذلك بطول إنسان ما بفهذا الطول لا يعقل في نفسه دون ذلك الإنسان ، لا نه تابع له في الوجود ، فليس للطول قوام في الوجود وفي العقل دون هذا الإنسان ، فاختصاصه بزيد من الناس ذاتى له ، لا معنى زائد عليه .

" فإن بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته ، والانتقال يسبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ، إذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته _ أعني ذات المرض _ بخسسلاف اختصاص الجو هسر بالحيز ، فانه زائد عليه ، فليس فسس بطلانسه بالانتقال ما يسبطل ذاته "(١) .

ويعود مرة أخرى إلى هذه القضية "ما لا يخلو عن الحوالات فهو حالات " . فيسوق دليلا على إثباتها بقوله " إن العالم لو كان قديما _ معأنه لا يخلو عن الحسوالات _ لثبتت حوالات لا أول لها ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير مسئاهيسة الا عداد ، وذلك معال ؛ لا أن كل ما يفضي إلى المحسسال فهو معال "(٢).

⁽١) آلاقتصاد: ص٣٤،٥٣٠

⁽۲). المصدرالسابق : ص ۳٦٠

ويوضح المحلل الذي يترتب على عدم تناهي دورات الفلك ، ويحصره في ثلاثة محالات : __

المحال الا ول : لو ثبت ذلك لكان قد انقضى ما لا نهايسة المحال الا ووقع الفراغ منه وانتهى _ ولا فرق بين قولنا : انقضيى، ولا بين قولنا : تناهى _ فيلزم أن يقال : قد تناهسي ما لا يتناهى ، وهذا محال ، فبطل ما لا يتناهى ، وهذا محال ، فبطل ما أدى إليه وهو عدم التناهى ،

المحال الثانى: أن دورات الفلك: إما شعف ، وإما وتر، وإما لا شفعولا وتر، وإما شفعو وترمعا . الاحتمالان الأخيران محالان بداهة ؛ لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. بقي الاحتمالان الأولان: فعلى فرض وسلم التناهى إفمن المحال أن تكون الدو رات إما شفع وإما وتسر ؛ لائن الوتر يعلوزه واحد ليكون شفعا ، كما أن الشغع يموزه واحد ليكون وترا ، فكيف يموز الذى لا يتناهى واحد ؟ وبنا على ذلك يبطل عدم التناهى ؟ لا نه يو دى إلى محال ، وهو وجود عدد لا يتصف بأنه شفع أو وتر.

المحال الثالث: لو كانت دورات الفلك غير متناهية للزم أن يوجد عددان _ كل منهما لا يتناهى _ ومعذلك فأحدهما أقــل من الآخر بو و محال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهس وقد أوضح ذلك بأن ضرب مثلا بدورات: زحل ، والشمس والقر . فزحمل يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحمدة ،

⁽١) الاقتصاد : ص٣٦ ،٣٧٠

بينط تدور الشمس في السنة دورة واحدة ، والقريدور في السنة اثنتى عشرة دورة ، فلو كانت هذه الدورات غير متناهيدة لمسا أمكن القول بأن دورات زحل أقل من دورات الشمس ، ودورات الشمس أقل من دورات الشمس أقل من دورات القر ، و هذا معال فبطل ما أدى اليد وهدو عدم تناهى دورات الفلك.

_ وأخيرا ينهى الفزالي دليله على إثبات وجود الخالسسة ، فيقول في نهاية المطاف ،:

"وعند هذا يعلم وجود الصانع ، إذ بان القياس الذى ذكرناه ، وهو قولنا : إن العالم حادث ، وكل حسسادث فله سبب ، فالعالم له سبب "(١).

نقد استدلال الفزالي:

بعد هذا العرض لاستدلال الفزالي على وجود الله تعالى ، يتضح أنه عذا هذو بقية الأشاعرة في الاستدلال بحدوث العالم ، ونبادر فنقول : إن هذا الدليل لم يرد في كتاب الله تعالى ، ولا في سنة رسوله ، كما أنه يتكون من مقد سات كثيرة بالفة التعقيد ، ويشت مل على أفكار وثنية واهية .

وقد نقد هذا الدليل كثير من المفكرين القدامى المست والمحدثين ونبدأ بذكر النقد الذى وجهه ابن رشد إلى هذا الدليل :-

⁽١) الاقتصاد: ص ٣٨٠

(١) أولا ـ موقف إين رشد من هذا الدليل:

لم يوتض ابن رشد الطريق التي سلكها الأشا عرة عامسة سوجود الله تمالى . ذلك لأن الإيسان بوجود الله تمالى . ذلك لأن الإيسان بوجود الله تمالى .. في رأيهم لا يكون إلا بالعقل . وليتهسسم وحسهوا المقل الوجهة الصحيحة التي نبه الله إليها في تحكم كايه ، وإنها قادوه إلى أقيسة وبراهين صحبة المنال لدى المتقصصيسن ، ناهيك بالموام الذين لم يألفوا عثل هذه القضايا الممقدة ، التي ينبني بعضها على بعض في تسطاعت يزيدها صعوبة و تمقيدا . ومهذلك فإن هذه الطرق حنية على مقدمات واهيسة ، لا تصدد أمام البحث والنظر ، ولا يمكن أن توصل أبدا إلى الإيسان ، بوجود الخالق . ويفند ابن رشد الدليل إجمالا فيقول : " وأما الا شاعرة ، فإنهم رأوا أن التصديق بوجود اللسب طرقا لهست هي الطرق الشرعية ، التي نبه الله عليها ، و دعساطوا اليها الإيمان به من قبلها . ذلك أن طريقتهم الشهورة انهنت الناس إلى الإيمان به من قبلها . ذلك أن طريقتهم الشهورة انهنت

على بيان أن العالم حمادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم

على القول بتركيب الا بمسام من أجسزا الا تتجسزا ، وأن الجسز ا

الذى لا يتجزأ محدث عوالا عسام محدثة بحدوثه ، وطريقتهم التي

⁽۱) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد : أحد مشاهير الفلاسفة المسلمين ، ولد بقرطبـة سنة ، ۲ ه هـ وتو في سنة ه ۹ ه هـ " انظر في ترجمته "الاعلام" للزركلي : ۲ / ۲ ۲ و

سلكوافي بيان عنبوث أواثهات الجزائد لا يتجرزا وهو الذي يسعونه:
الجوهر الفرد لل طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور، ومعذلك فهي طريقة غيربرهانية ، ولا مغضية بيقين إلى وجود الباري "(١) . شرسوا ينتقل إلى نقد الدليل تفصيلا ببيان أن المقدمات التي أسسوا عليها دليلهم مقدمات ضعيفة ، ليثبت أن طريقتهم غيربرهانية ، ولا تفضي قطعا إلى اليقين ، فيوضح أن دليلهم يعتسلك على ثلاث مقدمات ، هي بمناسلاة الا سس التي يرتكز عليها :-

- ١ ــ الجواهر لا تنفك عن الاعراض.
 - ٢ ـ جيم الا عراض حادثة.
- ٣ ـ ما لا ينفسك عن الحوادث حادث.
- (أ) _ ويبدأ بتفنيد المقدمة الأولى : " الجواهر لا تنفك عن الأعراض" فيقول : _

فإن عنوا بها الا عسام القائمة بذاتها ؛ فهسسي مقدمة صحيحة ، وإن عنوا بالجوهر ؛ الجزا الذى لا ينقسم وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد _ ففيها شك ليسسس باليسير . وذلك أن وجود جو هر غير منقسم ليس مصروفا بنفسه ، و في وجوده أقاويل متفادة شديدة التعانــــد . وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصداعة قليل جــــدا .

⁽۱) الكشف عن مناهج الاثرلة في عقائد الملسة: ضمن كتاب تحت عنوان "فلسفة ابن رشد" تحقيق: مصطفى عبد لالجواد عمران ، الطبعة الثالثة سنة ٨٦٦ م القاهرة: ص٢٥٠

والدلائل التي تست عملها الا شعرية في إثباته خطابية علمي الاكثر (1) . فإذا كان علم الكلام _ كما يرى أبو الوليد _ يقف عاجزا عن تخليص الحق من بين الآرا المتمارض___ة في نظرية الجوهر الفرد ، وإذا كان أهل صناعة البره__ان _ وهم وحدهم القادرون على تخليص الحق منها _ قلة قليلمة ، فكيف يستقيم دليل المفروض أنه يوصل الجميع _ بما فيه___م العامة _ إلى إثبات وجود الله تعالى على سبيل اليقين ؟ المامة _ إلى إثبات وجود الله تعالى على سبيل اليقين ؟ (ب) _ ثم ينتقل ابن رشد _ في مجال تفصيله لنقد الدليل _ إلى المقدمة الثانية ي فيقول :

" وأما المقدمة الثانية _ وهي القائلة : إن جميد ع الا عراض محددة _ فهي مقدمة مشكوك فيها "(٢). و هذا الشك في رأيه يرجع إلى تعميم الحكسم بالحدوث على جميعالا عراض ببينما الا عراض منها المشاهد: الذى أدركنا حدوثه ، ومنها غير المشاهد : الذى حكموا بحدوثه قياسا للغائب على الشاهد ، وقضية القياس هذه لوطبقناها على الا عراض ، فَلَمُ لا نطبقها على الا عسام نفسها ٢

ويضرب لذلك مثلا بالا عرام السماوية وحركاتها: فقد حكوا على حركتها _ وهي أعراض _ بالحدوث قياس _ على الا عراض المشاهدة ، فلم لا نقول كذلك: ان أجسامها حادثة قياسا على الا عسام المشاهدة ، فنحكم بحدوثها

⁽١) الكشف عن مناهج الأدلة : المصدر السابق ، ص ٢٦ ، ٢٥٠

⁽٢) المصدر السايق : ص ٢٩٠

- مباشرة - دون أن نوبط ذلك بأعراضها . وبما أن الحكم على الفائب قياسا على المشاهد مشكوك فيه ، فهذه العقدمة إذًا مشكوك فيها.

(ج) _ وأما المقدمة الثالثة: "ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث "فهي أيضا موضع نظر . ذلك لا نها تحتمل أمرين : الا ول: _ ما لا يخلو عن جنس المسحوادث .

الثاني : ... ما لا يخلو من حادث معين .

فعلى الاحتمال الثاني تكون المقدمة صادقة الائنا افترضلسا أن ذلك العرض حادثسا ؛ كان دلك العرض حادث المالا ينفك عن الحادث فهسو حادث.

وأصحاب هذه المقدمة لا يقصدون هذا الاحتمال ، وإنها يريدون الاحتمال الا ول "ما لا يخلو عن جنس الحوادث حادث و هذه قضية غيرصادقية ، فلا يلزم من حدوث الا عسراض حدوث الا جسام . أما عدم صدق هذه القضيية فيرجيع إلى "أنه يمكن أن يتصور المحل الواحد _ أعنى الجسيم _ تتماقب عليه أعراض غير متناهية "(١) .

وإذا كان ابن رشد لا يرتضى دليل الا شاعرة الذى يدور حول الإمكان والحدوث ، والجواهر والا عراض ، فما هو الدليل الذى يرتضيه ؟ وكيف يكون الاستدلال _ في نظره _ على وجود الله _ عزوجل _ ؟

يكون الاستدلال _ في نظره _ على وجود الله _ عزوجل _ ؟

يجيب ابن رشد عن هذا السوء ال بقوله :

⁽١) الكشفعن مناهج الاثدلة ، مصدر سابق ، ص ٢ ه ، ٣ ه بتصرف ،

"قلنا: الطرق التي نبه الكتاب المزيز عليها ، ودعا الكسل من بابها ، إذا استُقرِى الكتاب المزيز وُجِدَتْ تنحصر في جنسيسن: تحدهما: طريق الوقوف على المناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجود المناية . ولا المناية .

والطريق الثانية: سايظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات؛
مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل،
ولنسم هذه: دليل الاختراع "(١).

ثانيا _ موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذا الاستدلال:

ارتضى شيخ الإسلام هاتين الطريقتين اللتين أتى بهما ابسن رشد ، و بعد أن ذكرهما علق عليهما بقوله : " في كُرُه لهذيسسن النوعين كلام صحيح حسن في الجملة ب وإن كان في ضمنه مواضع تصرفيها مثلما ذكره في دلالة حركة الفلك " ثم نقل الإمام ما ذكره الخطابي (٢): "من كراهة طريقة الاعراض ، وأنها بدعة محظورة "(٣).

كما يرفض شيخ الإسلام طرق الا شاعرة _ بما في ذلك طريقة الفزالي _ فيقول بعد استعراض أدلتهم: " فيقال لهم: قد علم بالاضطرار من دين الرسول ، والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله ، ولم يدُّعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم : إنكم أثبتم

⁽١) الكشف عن مناهج الائدلة ، مصدر سابق ، ص ه٠٦٠

⁽۲) هو الفقيه المعدث أبو سليمان "محمد بن محمد بن ابراهيم البستى (ت سنة ٣٨٨هـ) .

⁽٣) بيان تلبيس الجهمية : اللامام ابن تيمية : ١٧٦/١ ، ١٧٧ مكة المكلامة ط ر مطبعة الحكومة سنة ١٣٩١هـ .

بها حدوث العالم ، و نفى كو نه جسما . وآمن بالرسول من آمن بسه من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس في دين الله أفواجا ، ولسم يدع الرسول أحدا منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرت في القرآن ، ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين بإحسسان، الذين هم خير هذه الا مسة ، وأفضلها علما وإيمانا . ابتدعت هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الا ولى ، وانقراض عصر أكابر التابعين بل وأوساطهم ، فكيف يجوز أن يقال : إن تصديق الرسول مو قسوف عليها "(۱) .

ويرى الإمام في هذه الطريق مكن خطر على العقول ، فهي قد تو دى إلى اضطراب العقل وحيرته بين أدلة المثبتين لحدوث العالم ، وأدلة القائلين بقدمه . كما يلزم منها عدة لوازم باطلة ، يوضحها بقوله :

" كما التزم "جَهُم "(٢) لا علها فنا الجنة والنار . والتسزم لا علها " الهُذَيْل "(٣) انقطاع حركات أهسل الجنسسة .

⁽۱) منهاج السنة النبوية: ۱/۱ه ، ۲ه للإمام ابن تيمية ــ بيروت دار الكتب العلمية بدون تاريخ .

⁽٢) هو أبو معرز " جهم بن صفوان " من أهل خراسان ، وينسب إلى سمرقند و ترمذ . أخذ الكلام عن "الجمد بن درهم" قتل سنة ٢١ه. وقد قال جهم بفنا الجنة و النار بعصه دخول أهلهما فيهما ، و تلذذ أهل الجنة بنعيمها ، و تألم أهل النار بجعيمها .

⁽٣) هو "محمد بن الهذيل العبدى الملاف" من الطبقة السادسة للمعتزلة ، توفى سنة ه ٢٣ه في أيام المتوكل ، وقد اشد بهر عنه القول بانقطاع حركات أهل الخسلةين ، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم ، راجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١١،١٢١ تحقيق محمد معي الدين عبد الحميد ، طبعة صبيح (بدون تاريخ) ،

والتزم قوم لا جلها _ كالا شعرى وغيره _ أن الما والهوا والتراب له طعم ، ولون ، وربح ، ونعو ذلك. والتزم قوم لا جلها _ ولا جل غيرها _ أن جميع الا عراض _ كالطعم ، واللون ، وغيرها _ لا يجوز بقاو ها بحال ، لا نهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليه _ لم أثبتوا الصفات لله ، مع الاستدلال على حدوث الا جسام بصفاتها فقالوا : صفات الا جسام أعراض _ أى أنها تعرض _ فتزول ، فلا تبقى ، بخلاف صفات الله ، فانها باقية "(١) .

و مما يدعو للعجب أن المتكلمين يوجبون على الناس سلوك هذه الطريق ، ويلزمونهم بالوقوف عليها . فعلام استندوا في إيجاب ذلك ؟

يجيبنا عن هذا فيقول:

" والتحقيق ما عليه السلف أنه ليس بواجب أمرا ، ولا هو صحيح خبرا ، بل هو باطل منهى عنه شرعا . فإن الله تعالىسسى لا يأمر بقول الكذب والباطل ، بل ينهى عن ذلك . لكن غلطوا حيث اعتقدوا أنه حق ، و أن الدين لا يقوم إلا على هذا الاصل الذي أصلوه "(٢).

⁽۱) در تمارض العقل والنقل : للإمام ابن تيمية ۲۹۹۱،۰۱ تحقيق د/ محمد رشاد سالم ، مطبعة دار الكتب سنة ۱۹۷۰م۰

⁽۲) النبوات: للإمام ابن تيمية ص ٦٥ ــنشر مكتبة الرياض الحديثة ــبدون تاريخ ــ وللوقوف على المزيد من آراء الإمام في إثبات الصانع": راجع مجموع الفتاوى: ١٩/١ ، ٢/٣-١٨ ، الصانع": وغيرها .

ثالثا _ ومن علمائنا المماصرين الكثيرون الذين لم يجدوا بلَّد ا من المودة إلى هذا المنهج السلفي الا عين ، الذي يوصل في سبولة ويسر إلى اثبات الخالق .

إنها الطريق الآمنية التي لا يتخللها عقبات ، ولا تحيط بها الا شواك من كل جانب ، والتي تتفق مع الفط معلم الإنسانية .

و حتى لو فرضنا جدلا أن طريق المتكلمين التي سلكهـا الفزالي صحيحة من كل الوجوه ـ وهذا ما فنده المحققون ـ أو ليس من الظلم أن نضيـ ق على عباد الله ما وسع اللـــه عليهم ، وما أمرهم به من السير في طريق بعيدة عن المقـد والمشاكل ؟

لنستمع إلى وجهة نظرالشيخ " محمد خليل الهراس" ــ رحمه الله ــ معبرا عن هذا الاتجاه : " وإن من أعظــــم الحرج أن نكلف العامة ، ومن لا قدرة لهم على النظــر أصلا بتحصيل معنى الإمكان والحدوث والتفيّر ، والجو هـــر والموض ، وغير ذلك ما يدخل في تركيب هذه الا دلة ، ثم نقول لهم : إنه لا يصح إيمانكم بالله إلا من هذه الطريق ، فنضيّق عليهم رحمة الله ، و نصدهم عن سبيله ، و نكلفهـــم من الا مر ما لا يطيقون . بل لمل أولى من ذلك ، وأقــرب الى الفطرة ، وأضعن للوصول إلى الفايسة أن ندعو الناس إلــى ما أرشد إليه القرآن من النظر في ملكوت السموات والا رض ، وما فيهما من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى ، و جسيم وما فيهما من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى ، و جسيم نمحة ، و نشرح لهم ما أودع الله في الا شياً المختلفــــــة

من خواص ومنافع سخرها لهم ، وأنه كيف وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه في تحصيل قوته ، و حصفظ حياته "(١).

رابعا ___ و نضيف إلى ما تقدم تساو ًلات عن أصل فكرة _ الجسو هر الفرد " ، التي قد سها المتكلمون ، وأثاروا حولها هسذه الضجة ، وأداروا حولها المساجلات والمحاورات والمجادلات ، وتشبثوا بها ، وكأنها كتاب منزل ؟ حتى إن بعضهم ليقرر " فسسى إثبلت الجوهر الفرد نجاة من كثير من ظلمات الفلاسسيفة ، مثل إثبات الهوهر الفرد نجاة من كثير من ظلمات الفلاسسيفة ، مثل إثبات الهوهر الغرد " والصورة ، المو دى إلى قدم العالم ، ونغى حشر الا أجساد "(٢) .

⁽۱) ابن تيمية السلفى: ص٨٢ – ٨٣ د/ محمد خليل هراس الطبعة الأولى بالمطبعة اليوسفية بطنطا سنة ١٣٧٢هـ.

⁽٢) القائل : سعد الدين التفتازاني ،أحد شايخ المتكلمين : أنظر شرح العقائد النسفية معمجموع الحواشى البهية : (/ ٧٥ ، طبعة عيسى الحلبي (بدون تاريخ) .

⁽٣) ديمقريطس : فيلسوف يوناني عاش في الفترة ما بيسسسن (٣١ – ٣٦١ ق٠٠)

راجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم: ص ٣٨ طبعة دار القلم بيروت ط ١ سنة ١٩٧٧م .

وأعلام الفلاسفة: د/ هنرى توماس: ص ٧٤ ترجمة مترى أعين _ مواسسة فرنكلين سنة ١٩٦٤م.

وقد قرر "يوسف كرم" أن ديمقريطس نفسه قد هدم فكرة الجوهر الفرد ، لا نه فهب إلى أن هذه الجواهر تتفاوت في الكييسة والمقدار ، وما دام هذا شأنها فهي تنقسم ، لا ن الا كبر منها يمكن أن ينقسم إلى الا صفر وزيادة (١) .

خامسا _ موقف آخر للفزالي:

واحقاقا للحق نعود إلى الفزالي لنجد أنه عدل عن هسده الطريق على الا عن النسبة للموام ، و هم الكرة الفالبة بل إننا لنلاحظ أنه يكاد يصحح مسا ره ليتجده إلى الطريق الصحيحة :--

فنراه يو ك على ضرورة التدرج من التلقين إلى الترسيسية بآيات القرآن الكريم ، الدالة على وجود الخالق ، لا بالجدل والكلام ، بل انه لَيْحُذِّر من سلوك طرق المتكلمين (٢) . كما يرى أن مصر غسة الله إنما تجسب بالشرع ، لا بالعقل (٣) .

كما يقرر صعوبة طريق الصوفية في معرفة الخالق ، وأنه لا يصلح لكل إنسان ، إذ يو دى أحيانا إلى الانحراف والذهول والتشويييش (٤).

ثم يو كد على أن معرفة الصانع طريقها النظر في مخلوقاته ، وأن المقلدين هم المو منون حقا (٥) .

⁽۱) تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ص ٥٠ ، ١١ ، دار القلم _ بيروت سنة ٩٧٧ م ط ١٠

⁽٢) إحيا علوم الدين : ١/ ٩٤ .

⁽٣) المصدرالسابق: (١١٣/١

⁽٤) ميزان العمل : ص ٣٢

⁽ه) فضائح الباطنية : ص٩٢ .

وللفزالي كتاب مستقل عنوانه " الحكمة في مخلوقات الله تعالى " يدور كله حول الاستدلال على وجود الصانع بدليل الإبداع والإتقان والمنايسة . يقول في مقدمسته: "لما كان الطريق إلى معرفة اللسسم _ سبحانه _ التعظيم له في مخلوقاته ، والتفكر في عجائب مصنوعاته ، و فهم الحكمة في أنواع مبتدعاته ، وكان ذلك هو السبب لرسسسوخ اليقين ، وفيه تعفاوت درجات المتقين ، وضعت هذا الكساب، لمقول أرباب الا لباب ، بتعريف وجوه من الحكم والنعم ، التسسسي يشير إليها معظم آى الكتاب ، فإن الله تعالى خلق العقبول ، و كمَّل هداها بالوحى ، وأمر أربابها بالنظر في مخلوقاته ، والتفكــــر والاعتبار بما أودعه من المجائب في مصنوعاته بقوله ـ سبحانـــه ــ (قل انظروا ماذا في السموات والا من (١١) إلى غير ذلك من الآيات البيسنات ، والدلالات الواضعات "(٢) . وقد ذكر الفزالسسسسى في هذا الكتاب كثيرا من الآيات القرآنية الكريمة التي تضمنت الحكسسة في مخلوقات الله : كالشمس والقمر والكواكب ، والبحار والأرض ، والما والهوا والنار ، والإنسان والحيوان ، والطير والنحل والنمل ، والمنكوت والسمك ، والنبات ، وأبرز في كل ذلك ما تستشعر به القلسسوب لملام الفيوب . ثم قال في خاتمته : ...

" وأعظم شي موصل إلى هذه الفوائد _ المشار اليها _ تلاوة الكتاب المزيز ، و تفهم ما ورد فيه ، و تدبر آياته ، مع ملاز مة تقوى الله _ سبحانه _ فهذا هو باب المعرفة بالله ، واليقين بما عند الله ".

⁽١) سورة يونس: الاية ١٠١٠

⁽٢) الحكمة في مخلوقات الله تعالى : ص ١٤، ١٤، تحقيق د/ محمد رشيد قباني ، دار احياء العلوم بيروت سنة ١٩٧٨م٠

⁽٣) المصدرالسابق ص ١١٢٠

وينتهي بنا المطاف إلى كتاب "إلجام الموام" فها هو داينتقد صراحسة استدلاله في "الاقتصاد" ، موضعا ما في هذه الطريق التسي سلكها أولا من خطورة على معتقدات الخلق ، مقارنا بين أدلسسة المتكليين ، وأدلة كلام الله رب العالمين ، فيقسسسول يعد أن يستمرض بعض الا آيات القرآنية الدالة على معرفة الخالق : وهي قريب من خمسمائية آية _ جمعناها في كتاب : جواهسسر القرآن _ بها ينهفي أن يعرف الخلق جلال الله الخالق وعظمته . لا بقول المتكلمين : إن الا عراض حادثة ، وأن الجواهر لا تخلوصين الا عراض المعادثة ، فهي حادثة ، ثم الحادث يفتقر إلى محدث ، فان تلك التقسيمات والمقدمات ، وإثباتها بأدلتها الرسميسة فإن تلك التقسيمات والمقدمات ، وإثباتها بأدلتها الرسميسة على ما في القرآن _ تنفصهم ، وتسكن نفوسهم ، و تضرس في ظويهم الاعتقادات الجازسة "(١) .

ويبهدو واضعا أن أبا هامد قد عاد آخر أمره إلى ويبهدو واضعا أن أبا هامد قد عاد آخر أمره إلى ويبهد المنهج السلفى القويم هين يحكم بأن سلوك المتكلمين بده سحد مستحدثة بالا نهم يخالفون ما كان عليه رسول الله حملوات الله وسلامه عليه حوصحابته من بعده فيقول: " وما أخذه المتكلمون ورا ذلك حمن تعقير وسوال ، وتوجعه اشكال ، ثم اشتفال بحله فهو بدعة ، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، ويدل عليه فهو بدعة ، وضره في حق أكثر الخلق ظاهر، ويدل عليه ما أيضا أن رسول الله عليه وسلم حوالصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتو قيفاتهم

⁽١) إلجام الموام: مجموعة القصور الموالي ٢/١٨ ١٨٧٠

-لا لعجز معهم عن ذلك - فلوعلموا أن ذلك نافع لا طنب وا فيه ، ولخاضوا في تحرير الا دلة خوضا يزيد على خوضهم فسي

أما أولئك الذين يرفضون أدلة كتاب الله المنيز ، وينصرفوسون عنها إلى غيرها من الاستدلالات المستحدّثة ، ويسيرون وراء أهوائهم مكابرين معاندين فلا جزاء لهم إلا المنف والقوة : " ومن لا يقلقُسه أدلة القرآن ، لا يقمعه إلا السيف والسّنان "(٢) .

⁽١) إلجام العوام ، مجموعة القصور العوالي ، ص ١٩٠٨٨ .

⁽٢) المصدر السابق : ص . ٩ .

الفصل الثانسي

ت	L	التنز	فسي

- ر ــ تمهيد عن الصفات السلبية والمخالفة للحوادث عند الأشــاعرة .
 - ٢ ـ القـدم٠
 - ٣ ــ البقــا٠.
 - ع ـ نفس الجو هريةوالتحسير .
 - ه ـ نفي الجسمية.
 - ٦ ـ نفى العرضيـــة .
 - ٧ _ نفى الجهـــة.

الغصل الثانــــــ

فسى التنزيم

تمهيد . الصفات السلبية والمخالفة للحوادث عند الا شاعرة : _

نتعرض في هذا الفصل لجملة من الصفات التي تتعلق بتنزيسه الله تعالى ، والتي يطلق الائشاعرة عليها (الصفات السلبية) (ا) لان معنى لا يليق بذات الله تعالى .

وقد شاع في كتبهم (٢) تناول التنزيهات ـبصورة مفصلـة ـ عند ما يتعرضون للحديث عن صفة (مخالفة الله للحوادث : في الـذات، والصفات ، والا تُفعال) فينفون عن الله : الجسم ، والجوهر ، والعرض، والمكان ، والجهة ، ويخضعون النصوصـ التي يدعون أنها توهـــم

⁽١) يقسم الا أشاعرة صفات الله إلى ثلاثة أقسام :..

أ _ الصفة النفسية ،ويعرفونها بأنها ؛ التي يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ، وهي صفـــة الوجود ،

ب - الصفات السلبية : وهي التي يكون السلب جزا مسسن مفهومها . وهي : القدم ، والبقا ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحد انية .

جـ صفات المعاني : و هي الصفات الوجودية ، القائمة بالذات الزائدة عليها . وهي : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

[&]quot; رأجع شرح المواقف : ص ٢٩ ، ٦٦ ، ٧٧ "٠

⁽٢) راجع منهج العرض للصفات في "كتاب الإرشاد " لإمام المرميس والمجويني ص ٣٤ ومابعدها .

مشابهة الله تعالى للحوادث للتأويل والتحريف ، مما أدى إلى نفسس كثير من الصفات التي وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله . يقسول صاحب الجوهرة : --

" يستحيل عليه تعالى : العدم : وهوضد الوجود ، والمحدوث : وهوضد القدم ، وطرق العدم ، وهو الفنا " : ضله البقا " ، والمماثلة للحوادث : وهى ضد المخالفة للحوادث ، والمماثلة مصوّرة بأن يكون جرما للسوا "كان مركبا ، ويسمى حينئذ جسما ، أو غير مركب ، ويسمى حينئذ جوهرا فردا لكن المجسمة لا يكفرون إلا إن قالوا : هو جسم كالا "جسام ، أو بأن يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون في جهة للجرم ، فليس فوق العرش ، ولا تحته ، ولا عن يمينه ، ولا عن شماله ، ونحو ذلك . أوله جهة : فليس له فوق ولا تحت ، ولا يعيسسن ولا شمال ، ونحو ذلك . أوله جهة : فليس له فوق ولا تحت ، ولا يعيسسن

وقد نهج الغزالي هذا المنهج به فنجده يجمل التنزيهات على نفس النمط فيقول في كتاب "الا ربعين في أصول الدين " به وأنه ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر ، وأنه لا يماثل الا بالم بلا في التقدير ، ولا في قبول الانقسام ، وأنه ليس بجوهر ، ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ، ولا تحله الا عسراض ، لا يماثل مو جودا ، ولا يماثله موجود ، وليس كمثله شي ، ولا هسو مثل شي ، وأنه لا يحده المقدار ، ولا تحويه الا قطار ، ولا تحيط به الجهات ، ولا تكتنفه السموات ، وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله ، وبالمعنى الذي أراده م استوا منزها عن الماسسة والاستقرار ، والتحول والانتقال ، لا يحمله العرش ، بل المسرش

⁽۱) راجع حاشية الباجورى على الجوهرة : ص ٣٤ طبعة مصطفى البابي الحلبي ٨٥٣١ه.

وحملته محمولون بلطف قدرته ، ومقهورون في قبضته "(۱) .

و هكذا أجمل الفزالي التنزيهات من غير استدلال على ما يقول .
بينما نجده في كتاب " الاقتصاد " يفصلها في مباحث مستقلة ، مستدلا
بأدلة تفصيلية على كل منها ، فذكر في دعاوى متتالية : صفتي القدم
والبقا " ، ثم نفى عن الله الجوهرية ، فالجسمية ، فالعرضية ، فالجهة ،
فالاستقرار على العرش ، ثم تعرض آخر الا مر لصفة الوحد انيـــــة .
ونورد فيما يلى هذه التنزيهات ، مع تلخيص استدلال الغزالي عليها ،

أولا _ القدم:

ثم نعقب على كل تنزيه : ــ

يقرر الفزالي أن الله قديم ، فيقول : ــ

" نتاعى أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم "(1) ويستدل على ذلك بأنه لوكان حادثا لافتقر إلى سبب آخر ، وهنذا السبب الاخر إن كان حادثا فإنه يفتقر بدوره إلى سبب ، فإحساأن يتسلسل الاثر إلى ما لا نهاية ، وهو محال ، واما أن ينتهى إلى قديم لا يحتاج إلى سبب في وجوده ، وهو المطلوب .

و يصرح الفزالى بأن القدم ليس صفة زائدة على ذات القديسم حيث يقول: "ولا نغنى بقولنا قديم إلا أن وجوده فير مسبوق بعدم بالله فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ، ونفى عدم سابق ، فسلل تظنّن أن القدم معنى زائد على ذات القديم "(٣) .

⁽١) اللا ربعين في أصول الدين : ص ٧ · وقد ورد هذا النص حرفيا في الاحيا " قواعد العقائد " ١ / ٠ ٩ ·

⁽٢) الاقتصاد : ص ٣٨٠

⁽٣) الاقتصاد : ص ٨٨ ، ٣٩٠

والسلف يقررون أن وجود الله عزوجل عير مسبوق بعدم ، فلا نختلف مع الفزالي في دعواه ،أو في استدلاله عليها . أما تسمية الله بالقديم فيلا نوافق عليه ، لا أن معناه قد يوهم معنى آخسسر غير المعنى الذى يريده الفزالي ، وقد أوضح شارح الطحاوية هذا بقوله: "وقد أد غل المتكلمون في أسما الله تعالى "القديم " وليس هو من أسما الله تعالى القديم " وليس هو من أسما الله تعالى الحسنى ، فإن القديم في لفة العرب التي نسسزل بها القرآن هو : المتقدم على غيره ، فيقال : هذا قديم للعتيق ، وهذا حديث للجديد ، ولم يستعمل هذا الاسم إلا في المتقدم على فيره ، لا فيما لم يسبقه عدم "(١) وبعد أن يستشهد بالا دلة التي تثبت أن المعنى الوضعي للفظ القديم هو المتقدم على غيره مطلقا ، ويحكسى المعنى الوضعي للفظ القديم هو المتقدم على غيره مطلقا ، ويحكسى العمنى الوضعي للفظ القديم هو المتقدم على غيره مطلقا ، ويحكسى العمنى الوضعي للفظ القديم هو المتقدم على غيره مطلقا ، ويحكسى العمنى الوضعي على فيرة مطلقا ، ويحكسى العمنى الوضعي على السلف والخلف إطلاق اسم القديم ، يقول :—

" والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها ، فلا يكون من اسماء الله الحسدى ، وجاء الشرع باسمه (الاول) وهو أحسن من القديم ، لائنه يشمر بأن ما بعده آيل إليه ، تابسع له ، بخلاف القديم "(٢).

ولعل أبا حامد قد استشعر حرجا من إطلاق اسم القديسم على الله تعالى في استدلاله في كتاب الإحيا على عدم أوليستسة الوجود لله تعالى _ بما لا يخرج عن الاستدلال الذى ذكرنساه _ فأبطل التسلسل بالانه لا ينتهى إلى محدث ، ثم قال : " هو الا ولا ولا ألذى سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ، و محدثه و مبدعه "(٣) .

⁽١) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية: لعلى بن علي بن أبي العز: ص٣٦ ط ١ بيروت سنة . . ١٤ه .

⁽٢) المصدر السابق: ص٣٦٠.

⁽٣) إحيا علوم الدين : ١٠٦/١٠

على أن الغزالى يدافع عسن تسميته الله تعالى بالقديم . فيرى أن لا بأس من ذلك ، بنا على رأيه من الوقف في كل ما يرجع السسس الا سما . أما ما يرجع إلى الصغات _ والقدم منها _ فذلك لا يقسف على الإذن . ويقول بالنص " وكما يجوز لنا أن نقول في زيد إنه موجود ، فكذلك في حق الله تعالى _ورد به الشرع أو لم يرد _ ونقول : إنسسه قديم . _ وان " قدرنا أن الشرع لم يرد به _ "(١) .

و مع ذلك يضع الفزالى شرطا لجواز إطلاق الا ألفاظ التي ترجع الله الصفات حين يقول " لا نقول في حق الله تعالى ما يوهم نقصا ألبتة ، فأما ما لا يوهم نقصا ؛ فذلك مطلق "(٢) .

ونتساً ل بدورنا ؛ أوليس تسمية الله سبحانه بالقديم يوهم نقصاً ، أو معنى لا يليق بذاته المقدسية ؟ (٣)

ثانيا ـ البقــا :: ــ

يثبت الفزالى البقا الله تعالى بمعنى أنه لا آخر لوجوده ،
ويست ل على ذلك بثبوت القدم "لان ما ثبت قدمه استحال عدمه".

فالعدم بعد الوجود أمر طارى ، تماما كما أن الوجود بعد العدم أمر طارى ، تماما كما يحتاج إلى سبب للترجيح ، وهسذا السبب لا يعد و أن يكون أحد أمور ثلاثة :

⁽١)و(٢) المقد الائسني للفزالي : ص١٦٦٠

⁽٣) لأن القديم قد يطلق لفة بمعنى العتيق كقوله تعالى " حتى عاد كالعرجون القديم" (سورة يَسَ : الآية : ٣٩) .

⁽٤) الاقتصاد : ص٩٥٠

- ۱ _ فاعل يفعل العدم بقدرته .
- ٢ _ وجود ضد للقديم يتسبب عنه عدمه.
- ٣ ـ فقد القديم لشرط من شروط الوجود .

أما الاحتمال الا ول : فلا يمكن أن يكون العدم أثرا لقدرة فاعل ، ذلك (() العدم ليسبشى ، فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة (() بخلاف الوجود ، فانه شى "ثابت ، فيكون القادر باستعماله قلسد فعل شيئا .

وأما الاحتمال الثاني : فانه محال لأن الصد إما أن يكون حادثا أو قديما ، فإن كان حادثا يندفع وجوده بمضادة القديم ، وكالله عدمه أولى من عدم القديم، وإن كان قديما ، فلماذا لم يعدمله إلا الآن ؟ " ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه ، وقد أعدمه الآن "(٢).

أما الاحتمال الثالث: فهو محال أيضا ، لان الشرط لا يعدو أن يكسون حادثا أو قديما. وكون الشرط حادثا باطل ، لان الشرط يسابق على المشروط ، فكيف يتقدم الشرط الحادث على المشروط القديم ؟ وان كان الشرط قديما ، فلا يتصور عدمه ، لأن القديم لا ينعدم . "فالكلام في استحالة عسدم المشروط "(٣).

⁽١) الاقتصاد : ص ٣٩٠

⁽٢) الاقتصاد : ص ١٠٠٠

⁽٣) الاقتصاد : ص ٠٤٠

وقد أورد الفزالي هنا تساو لات : كيف إذًا تفنى الا عراض والجواهر؟ وأجاب عن ذلك ، فذكر أن الا عراض تفنى بأنفسها ، فهي بطبيعتها لا يتصور بقاو ها ، ويضرب لذلك مثلا بالحركة ، فهي تقتضى استعرار التجدد والانعدام "ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود ".

وأما الجواهر: فإنها تنعدم بانقطاع شرط وجودها ،بأن لا تعلق فيها الحركة والسكون فينقطع وجودها . "الاقتصاد": ص ٧ بتصرف.

ولا جدال في أن الله تعالى باق لا آخر لوجوده .

لكنا نأخذ على الفزالي هذا الاستدلال الذى لايستند السي كتاب الله ، أو سنة رسوله . أوليس من الا ولى أن يستشهد بقولسه تمالى "هوالا ول والآخر" (١) فيثبت بذلك قدم الله وبقاء ه ؟

أو يستشف ما في كتاب الله من معان عدل على أن الله بداق لا يفنى ولا يبيد ، كما فعل شارح الطحاوية (٢) حين قال :--

" لا يفنى ولا يبيد ؛ اقرار بدوام بقائه _ سبحانه و تعالىك ـ قال عز من قائل ؛ (كل من عليها فان ، ويبقى و جه ربك ذو الجلال والإكرام) "

فالله تمالى لا يفنى لا أنه واجب الوجود ، فيستحيل عليه العدم ، ويثبت له البقا . على أن الفزالى قد تعرض لصفة البقا وي الإحيا . مستد لا بكتاب الله مقدما الدليل النقلى على الدليل العقلى ، فقال : ... " الا صل الثالث : العلم بأنه تعالى .. مع كونه أزليا أبدي...ا ليس لوجود ه آخر فهو الا والآخر ، والظاهر والباطن "(٤) شميم ساق الدليل العقلى ملخصا ما ذكره في الاقتصاد (٥) .

⁽١) سورة الحديد ؛ الآيمة ٣ .

⁽٢) شرح الطحاوية : ص٣٦٠

⁽٣) سورة الرحمن : الآيتان ٢٦ ، ٢٧٠

⁽٤) إحيا علوم الدين : ١٠٦/١

⁽٥) يُشرح الغُزالي معنى الأول والاخر بما يزيل إبهام النتاقض بين الأولية والآخرية ، فيذكر أن التناقض إنما يكون إذا كان الشي الواحد ، من وجمه واحد ، مضافا إلى شي واحد ، والا مرليس كذلك ، لأن الله أول بالإضافة إلى الموجودات ، وآخر بالإضافة إلى السلوك ، فهو آخر ما يَرتق إليه درجات العارفين ، وهذا مفهوم آخر لمعنى الا خرية عند الفزالي يبدو عليه مسحة الصوفية ، راجع " المقصد الا سنى " ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، " الا ول والآخر " .

وقد تعرض كذلك لصفة البقاء في كتاب "المقصد الائسنى " فأضاف إلى ما ذكرناه رده على من زعم أن صفة البقا "زائدة على الذات ، شـــم

" وناهيك برهانا على فساده ما لزمه من الخبط في بقساء اللهاء ، وبقا الصفات ، وقدم الصفات "(١) .

الثا : نفى الجوهرية والتحيز : _

يقرر الفزالى أن الله _ سبحانه و تعالى _ ليس جوهرا متحينزا ، ويريد بالجوهر : الجز الذى لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد _ عليي حد تعبيرهم _ ويعنى بعدم التحييز : أنه لا يشفل قدرا من الفراغ.

و يستدل على ذلك بأن الله تعالى قد ثبت قدمه "ولسو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه ، أو السكون فيه ،وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث "(٢) .

ثم يناقش الفزالي دعوى الفلاسفة : أن الله جوهر مجرد عين المادة والتحيز . فقد أطلقوا عليه اسم الجوهر ، و نفوا عنه التحييز ، فلا يلزم الوصف بالحدوث . ويرى الفزالي أن إطلاق الجوهر . بهذا المعنى ليس محالا عقلا ، لكن جواز إطلاق الألفاظ والائسيما على الله تعالى ينبغى أن يخضع لائصول اللفة وأحكام الشرع :

⁽١) المقصد الائسني : ص١٤٢ "الباقي"

⁽٢) الاقتصاد : ص ٢١٠

اللسان. . فلا يصح لمن يسس جوهرا على سبيل الحقيقة . .

فإن قيل : إن اللفظ أطلق على سبيل الاستعارة ، فينهفس أن ينظر إلى المعنى المشترك " وجه الشبه " بين المستعار منه والمستعار له " فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وإن لم يصلح ، قيل له ، أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظلل من يبعد في الاستعارة ، والنظر في ذلك لا يليق بماحست المعقول "(١) وبنا على ذلك لا يجوز لفة إطلاق لفظ الجوهسسر على الله تعالى (١) .

وأما حكم الشرع في نلك المتسمية : فمرده إلى الفقسها ، فالجواز وعدمه في الا تعال _ سوا اسوا وللفقها وعدمه في الا تعال _ سوا السوا وللفقها في ذلك اتجاهان : _

- السرع ، و تسمية الله بالجوهر لم يرد فيه إذن من الشرع ، فتكون
 هذه التسمية حراما .
- لا يحرم إطلاق اسم على الله إلا إذا ورد فيه نهى ، ولم يرد هنا نهى ، ومع ذلك فالحرمة تأتى من ناحية أن هذا اللفظ يوهم نقصا في حق الله ، كالتحيز والمادية " فيجب الاحتراز منه ، لا أن إيهام الخطأ في صفات الله تعالى حرام "(٣) . فالفزالسي إذًا يرى أنه لا يجوز شرعا إطلاق لفظ الجوهلر على الله تعالى على كل من الا تجاهين ، وإن كان العقل يجيز ذلك .

⁽١) الاقتصاد : ص٢٦٠

⁽٢) لا على سبيل الحقيقة ، ولا على سبيل المجاز لان المعنى المشترك وهوالجز الذي لا يتجزأ لا يصلح أن يكون في جانب الله تعالى . (٣) الاقتصاد : ص ٢ ٤٠

هذا وقد نغى الفزالى في كتاب الإحياء عن الله أنه جوهبر متحيز ، وأضاف إلى ما ذكره في الاقتصاد بعض الإيضاح فقال : " وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ، ولا يخلو من أن يكون ساكسا فيه ، أو متحركا عنه . فلا يخلو عن الحركة والسكون ، و هما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولو تُصُور جوهر متحيز قديسم لكان يعقل قدم جواهر العالم . فإن سماه مسم جوهرا ، ولم يرد بسه المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى "(١) .

وأرى أن أبا حامد قد أصاب عندما قرر تحريم إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى ، لأن أسما الله توقيفية ، وإن كلت آخذ عليه قوله " ان العقل لا يمنع ذلك ١٨ لان العقل ينبغى أن يخضع للشرع . كما آخذ عليه قوله في الإحيا ان إطلاق اسم الجوهر دون المتحيز ليس بخطأ من حيث المعنى ، لان وجه المشاركة بينهما قد يوهم نقصا على الله تعالى _كما ذكـــر هو ذلك _

- والغزالى عندما يذكر هذه المصطلحات الفلسفية يبهد عن اتجاه السلف ، الذين لم ينطقوا بهذه الا لفاظ ، لا بالنفى ولا بالإثبات ، فتلك بدعة ما أنزل الله بها من سلطان . و قد وصف شيخ الإسلام ابن تيمية مثل هذا الاستدلال بأنه طريست فاسد ، ثم ذكر وجه فساده بقوله :

⁽۱) الاحيا : "قواعد المقائد " (۱۰۲، ۱۰۲/۱ لفزالسسي راجع في نفي الجوهروالجسم " روضة الطالبين " للفزالسسي مجموعة القصور العوالي : ١٠٥٠٠

"لم يسلكه أحد من السلف والا "ئمة ، فلم ينطق أحد منهسم في حق المله تعالى بالجسم ، ولا بالجوهر والتحيز ، ونحسو ذلك _ لا نفيا ولا إثباتا _ لا أنها عبارات مجملة ، لا تحق حقا ، ولا تُبطل باطلا ، بل هذا من الكلام المبتدع الذى أنكسره السلف والا "ئمة "(١) .

ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " لأن هذه القضية أن "ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " لأن هذه القضية في الا "صل حجة للجهمية أدت إلى وقوعهم في "في كسلم الله وفعله ، و تعطيل صفاته القديمة ، وجعل المخلوق قديما ، بل و تعطيل الذات الإلهية نفسها ، و في ذلك يقول شييخ الإسلام ابن تيمية : " وأصل ذلك كله حجة الجهمية على حدوث الا "جسام بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . فما يقوم به الكلام ـ باختياره أو مشيئته ، ولم يزل كذلك ـ يجب أن يكون حادثا . فلزمهم نفي كلام الرب وفعله ، بل و تعطيل ذاته . ثم آل الا "مر إلى جعل المخلوق قديما ، و تعطيل صفات السرب القديمة ، بل و ذاته "لقديمة ، بل و ذاته "لقديمة ، بل و ذاته "لقديمة ، بل و ناته " (٢) .

اما نغى التحيز عن الله تعالى ؛ فتعليقنا عليه ،أنه كسا
 لا يجوز وصف الله بالتحيز ، كذلك لا يجوز نفيه عنه (٣) ، لأن

⁽۱) مجموع فتأوى أبن تيمية : ۸۸۱/۳٠

⁽٢) نفس المصدر السابق .

⁽٣) يقول الامام ابن تيمية : " بخلاف لفظ الجسم والمتحيز ،فان هذا لم يثبته السلف والائمة مطلقا ، ولا نغوه مطلقا " راجع : بيان تلبيس الجهيمية : ١٠/٢

النافين للتحيز وغيره إنما يفعلون ذلك لخرص آخر هسسو أنه تعالى ليسعلى المرش ، ولا فوق العالم، وبذلك وقعوا في الاشتباء والاختلاف .

ويبدوأن الفزالى هنا يمهد لرأيه في التأويل على على ما سيأتي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام معلقا على كلام الرازى في نفى الحيز:

" ومن هذا الباب قول المو سس (١) و نحوه من فيسه تجهم : " إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة ، بمعنى أنه يصلح أن يشا ر إليه بالحس بأنه ها هنا وهناك " فان المقصود الذى يرده على منازعه بهذا الكسلام: أنه ليسعلى العرش ، ولا فوق العالم حكما يذكره في سائسر كلا مه _ ويحرف النصوص الدالة على ذلك "(٢) .

رابعا : نغى الجسمية :-

يرد الغزالى على المشبهة الذين يشبهون ذات الله بذات المخلوقين ، ويثبتون الجسمية له تعالى بقوله : " ندعى أن صانسيع العالم ليس بجسم " (٣) .

⁽١) يعنى الرازى مو لف كتاب " تــأسيس التقديس "

هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين المعروف بفخر الدين الرازى التميم البكرى (٤٤ه - ٢٠٦ه) من أكبر علما الكسلام في عصره ، وكان كثير الازدرا بالكرامية ، ويقال انهيم قتلوه بالسم . "طبقات الشافعية : للسبكى ٢٣/٦ طبعة بيروت الثانية (بدون تاريخ) .

⁽٢) بيان غبيس الجسهمية : لابن تيمية : ١٢/٢٠

⁽٣) الاقتصاد : الدعوى الخامسة : ص١٤٠

ويقيم على إثبات ذلك دليلين:

الدليل الا ول ؛ وهو مو سس على ما سبق من نفى الجوهرية ، ومو دله ؛ أنه لو كان جسما لكان مو لفا من جوهرين متحيزين فأكثر ، فما دام قد استحال كونه جوهرا فيستحيل كونه جسما .

والفزالى هنا _كفيره من الا شاعرة _يرى أن الجسم يتركب من أجزا والفزال ، أو من جوهرين ،أو عدة جواهر " ونحن لا نعنى بالجسم الا هذا "(١) .

الدليل الثاني: لوكان _ سبحانه و تعالى _ جسما لكان مقدرا بمقدر معين ، فيحتاج الهي مخصص ، يرجح ذلك القدر المعيدين على فيره من المقادير الجائزة ، بأن يكون أكبر من هذا القدر ، أو أقل منه ، فيكون الله تعالى مصنوعا لا صانعا ، مخلوقا لا خالقا ، وهدذا محال فبطل ما أدى اليه وهو كونه جسما ، وثبت نقيضه وهو أنديس بجسم ،

ويرد الفزالي على من سعى الله جسما (٢) ، دون إرادة معنى التأليف من الجواهر المتحيزة : بأن ذلك مرده كذلك إلى اللفة والشرع، ولا دخل للعقل في هذا لان إطلاق الالفاظ والالسما من الالمسور الاصطلاحية ، وموقف اللفة والشرع قد سبق بيانه في نغى الجوهرية ،

⁽١) الاقتصاد : ص٢٥٠

⁽٢) الذين أطلقوا الجسيمة على الله تعالى ينقسمون إلى قسمين :
أ ـ المشبهة : وهم الذين جعلوا الله جسما كسائر الا جسام.

ب ـ الكرامية : الذين قالوا بأن الله جسم ، وعنوا بالجسم الموجود .

"راجع المواقف : للجرجاني " الموقف الخامس في الالهيات "

ص ٣١ ومابعدها .

ويقهم الفزالى نفس الدليل في كتاب الاحيا مضيفا لجليه قوله: "لان كل جسم مختص بحيز ، ومركب من جوهر ، والجوهسر يستحيل خلوه من الافتراق والاجتماع ، والحركة والسكون ، والهيئسسة والمقدار ، وهذه سمات الحدوث ، ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم ، لجاز أن يعتقد الإلهية للشمس والقعر ، أو لشى " آخسسر من أقسام الا جسام ، فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما من غير إرادة التأليف من الجواهر _ كان ذلك ظطا في الاسم ، مع الإصابة في نفى معنى الجسم "(٢) .

خامسا به نفى العرضية : ـ

يقرر الفزالى "أن صانع العالم ليمس بعرض (").
ويعنى بالعرض هنا : ما يستدى وجوده ذاتا ـ جسما أو
جوهرا ـ يقوم به . ويقيم استدلاله على دعواه بأنه لو كان عرضا لكان
حادثا . ذلك لأن العرض يحتاج إلى جسم أو جو همر يقوم به ،
وبما أن الجواهر والا جسام حادثة ،فان ما يحل فيها يكسون حادثا
كذلك ، وكونه تعالى حادثا باطل ، فبطل ما أدى اليه ، وهو

⁽۱) الا إحيا " تواعد العقائد " ۱۰۷/۱ وقد أثار الفزالى كذلك هذه الدعوى في " روضة الطالبين " وذكر بايجاز موقف الكرامية والحنابلة والا شاعرة والمعتزلة من نفي الجسمية : انظر صهه .

⁽٢) نرجى التعليق على نغى الجسم بعد أن نذكر نغى العرضية .

⁽٣) ألاقتصاد : ص٣١٠

أما إذا أريد بالعرض ما هو صغة لذات غير متحيزة :
فلا ينكر الفزالى ذلك ، لا نه يثبت الصغات لله ، وهو ذات فيسر
متحيزة . " وان فهم من العرض ما هو صغة لشى " ، من غير أن يكون
ذلك الشى " متحيزا ، فنحن لا ننكر هذا ، فانٍا نستدل على صفسات
الله تعالى "(١) .

ومع عدم إنكار ذلك فانه لا يجوز إطلاق اسم العرض على الله تعالى ، لأن العرض صفة ، ويرد هنا سوال ؛ ولماذا يسبى الله تعالى بالصانع والفاعل ، وهما من قبيل الأوصاف ؟

ويجيب الغزالى عن ذلك بأن الصانع والفاعل ليست صفيلاً والمعال ويجيب الغزالى عن ذلك بأن الصانع والفاعل ليست صفيل أو أعراض ، وانما يدل كل منها على ذات متصفة بالصنع أو الغمل ، وغير "وإن أراد المنازع بالمرض معنى آخر غير الحال في الجسم ، وغير الصفة القائمة بالذات ، كان الحق في منعه للفة أو الشرع ، لا للعقل "(٢) .

وقد تقدم حكم اللفة والشرع في ذلك (٣) .

هذا وقد ذكر الفزالى دليلا آخر على نفيه للعرضية في الإحيام موداه : أنه لوكان عرضا للزم أن يحل في جسم ، فيلزم أن يكون هذا الجسم موجودا قبله ، وهذا باطل ، لائن الله تعالى كان موجودا وعده ، ثم أحدث الا جسام والا عراض .

⁽١) الاقتصاد : ص٢٦٠

⁽٢) المصدر السابق : ص ٤٤٠

⁽٣) رأجع ما ذكر في نفي الجوهرية .

ثم يضيف دليلا ثالثا حاصله: أنه ثبت علمه وقدرته وإراد ته وعنده الا وصاف مستحيلة على الا عراض ببل لا تعقل إلا لموجهود قائم بنفسه ، مستقل بذاته "(١) .

كما ذكر في "معارج القدس" دليلا موجزا على أن الله ليس بعرض موداه ؛ أنه لوكان عرضا ، لتعلق بالجسم ، ولو تعلق بالجسم للزم عدمه بانعدام الجسم ، ولان الجسم لا بد أن يعدم .

موقف السلف من نفى الجسمية والعرضية:

مما سبق تبين أن هناك اتجاهين في قضية الجسمية والعرضية ، فهناك المثبتون ، وهناك النافون ، أما الرأى الثالث فهو رأى السلف ، الذى يخطّى و الرأيين كليهما لفة وعقلا وشرعسا .

التى ذكرها المتكلمون ، والفلاسفة ، والرافضة (٣) .

يضاف إلى ذلك أن معاني الالفاظ يجب أن تكون مفهومة لعامة الناس ، ولا يقتصر فهمها على فئة معينة ، كتلك الالفاظ _ من جواهر وأعراض _ التي ذكرها المتكلمون في تعريفه _ مللحسم .

⁽١) الإحيا : (قواعد العقائد) : ١٠٧/١

⁽٢) معارج القدس: للفزالي ص١٦٣ بتصرف.

⁽٣) المقصود بالرافضة : فرق الشيعة العشرين التي تفرعب عن الزيدية ، والأمامية . أنظر "الفرق بين الفرق "للبغدادى : ص٢٥ وما بعدها .

ومن ناحية العقل: فإن قول المتكلمين بأن العقسل يلزم أن يكون المشار إليه مركبا من الجواهر الفردة ، أو الماددة والصورة ، وبنا هم على ذلك رأيهم في نفي الجسمية ،أمسر غير متفق عليه من جميع المتكلمين ، فقد أنكره الضراريسسسة (١) والنجسارية

ومن ناحية الشرع: فانه لم يرد في الشرع ما يدل على
 إثبات الجسم أو العرض ، كما لم يرد نص ينفى ذلك.

ولم يو ثر عن أحد من الصحابة _رضي الله عنهم _ أنه تكلم بهذه الا لفاظ _ لا نفيا ولا إثباتا _ فالقول بهذه الا لفاظ أمر بدعى .

على أن هذه الا لفاظ مجملة ؛ فالحكم بنبوتها قسد يو دى إلى وصف الله تعالى بمعان لا تليق بذاته ، كسالتناهى والتحيز ، كما أن الحكم بنغيها قد يقود إلى تعطيل بعض الصفات التي وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله ،كالاستوا ، والنزول ، وغير ذلك من الا تُفعال .

لهذا كله التزم السلف الصالح بعدم الخوض في هده الا مور ، والتزموا بما جا به الشرع في الإثبات والنفي على حد سوا و وقد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية موقف السلف بقوله : - ان ما أورد ه المتكلمون من معان للجسم باطل ك

⁽۱) هم أتباع ضرار بن عمر ، ولهم آرا ، وافقوا في بعضها المعتزلة والنجارية والا شاعرة ، راجع "الفرق بين الفرق "للبغدادى : ص٢١٤، ٢١٣٠ .

⁽٢) هم أتباع الحسين بن محمد النجار ، وهم ثلاث فرق : البرغوثية ، والزعفرانية ، والمستدركة . المصدر السابق : ص ٢٠٧٠.

قال أبوزيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجثمان ، وقال الأصمعي : الجسم والجثمان : الجسد ، والأجشم : الأصخم بالبدن ،

وقال ابن السكيت: تجسمت الا مر: أى ركبت أجسمه . فمعنى الجسم عند هم متضمن معنى الفلظ والكثافة ، لا معنى كونه يشار إليه . وكذلك لم يقصدوا بذلك كونه مركبا من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ـ كما ادعى بذلك طوائف من أهل الكلام النفاة ـ أن الجسم في اللفة : هوالمركب الموالف . فهذا لا يوجد في لفة العرب ألبتة .

كما أن أهل اللغة لا يسمون كل ما كان له مقد ار : أصفر ، أو أكبر من غيره جسما ، ولم ينقل عنهم أنهم يسمون الهوا ، أو الروح الانسانية جسما ، فليس كل ما هو مركب عند هم من الا جزا ، يسمى جسما ،

وأما في العقل . فيقال لهم : إن كل ما يشار الهيه بأنسه هنا أو هناك ، فإنه مركب من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ، فهذا بحث عقلى : وأكثر عقلا ، بنى آدم من أهل الكلام وغيرهم ينكرون أن يكون ذلك مركبا من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ، وايكار ذلك قول ابن كلاب (١) _ وهو إمام الا شعرى _ في مسائل

⁽۱) هو أبو محمد "عبد الله بن سعيد القطان " الملقب بابن كلاب محمد "عبد الله بن سعيد القطان " الملقب بابن كلاب م كخطّاف وزنا ومعنى لقب به لا أنه كان يجتذب سامعيه لا كما يجتذب الخطاف الشي " . وكان من أكابر علما الكهلام

الصفات عوهو قول الهشامية (١) ، والنجارية ، والضاريسة ، و بعسف الكرّامية (٢) .

أما يطلان ذلك شرعا ؛ فهمسلوم أنه لم ينقل عن أحد من الانبيان، والصحابة ، ولا التابعين ، ولا سلف الائمة أن الله جسم ، أو أنه ليس بجسم ، بل النغى والإثبات بدعة فى الشرع . فالشرع ليه فيه ذكر هذه الائسمان فى حق الله تعالى ـ لا نغيا ولا إثباتا ـ بل قول القائل ؛ إن الله جسم ، أو ليس بجسم ، أو جوهر ، أو ليس بجوهر ، أو متحيز ، أو ليس بمتعيز ، أو فى جهة ، أو ليس فى جهة ، أو تقوم به الا عراض والحوادث ، أو لا تقوم به ، أو نحو ذلك . كمل هسذه الا توال محد شة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والا تئمة فيها ـ لا بإطلاق النغى ، ولا بإطلاق الإثبات ـ بل كانوا ينكرون على أهل الكلام النوع فى حق الله تعالى ـ نغياواثباتا ـ

⁼⁼⁼ في عصر المأمون ، وله مساجلات مع المعتزلة في مجلسه ، وينسب إليه قوله في الصفات : لا هو ولا غيره ، وقوله بحدوث كلام الله. وهو أخو يحيى بن سعيد القطان المحدث ، وصاحب الجرح والتعديل .

راجع طبقات الشافعية الكبرى: للسبكى ١/٢ه طبعة بيروت الثانية بدون تاريخ .

⁽۱) الهشامية : فرقتان ،فرقة تنسب إلى هشام بن الحكم الرافض . والثانية تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقى ،وكلتا الفرقتيسين تقول بالتجسيم والتشبيه . "(الفرق بين الفرق : ص ه ٦ "٠

⁽٢) ينسبون إلى أبي عبد الله ابن كرّام السجستاني ، الذى زعم أن الله جسم ،له حد و نهاية . " المصدر السابق : ص ٢١٦ ".

والا لفاظ التي لا أصل لها في الشرع ، فلا يجوز تعليق المدح والذم ، والا لفاظ والنفى على معناها ، إلا أن يبين أنها توافق الشرع ، والا لفاظ التي تعارض بها تلك النصوص من هذا القبيل ، كلفظ الجسم والحيسز والجهة ، والجوهو والعرض . (١)

سادسا: نغى الجهدة:

يقرر الفزالى _كما قرر سائر الا شاعرة والمعتزلة والجهمية _أن الله تعالى ليس في جهة من الجهات الست بقوله: " ندّعى أنه ليسس في جهة مخصوصة من الجهات الست "(٢) فلا يقال: إنه فوق العالم ولا تحته ، ولا عن يمينه أو شماله ، ولا أمامه أو خلفه .

ويبنى الغزالى استدلاله على دعواه بأن كل ما هو في جهة ، فلا بد أن يكون في حيز ، والذى يكون في الحيز ؛ إما أن يكون جوهرا قائما بنفسه ، واما أن يكون حالاً في جوهر . فالجوهر تحيزه بنفسه ، و تحيز العرض تابع لتحييز الجوهر . وما دام قد نفي عن الله تعالى الجوهرية والعرضية ، فذلك يستلزم نفي الجهة " فإن أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرا أوعرضا" (٣)

⁽۱) مجموع الفتاوى: لابن تيمية ٥/٠٦٤-٣٢٤ انظر "منهاج السنة " لابن تيمية : ٢/٣٠١-٢٤٧ المطبعسة الا ميرية بمصر سنة ١٣٢٢هـ

وانظر " تلبيس الجهمية " ١/ ٢٧) لابن تيمية.

وانظر "در تعارض العقل مع النقل "لابن تيمية ٢٣٠/١ وانظر "شرح حديث النزول "لابن تيمية : ص ٢٣٠ ط، المكتب الإسلامي سنة ٢٣٩٧ه.

⁽٢) الاقتصاد : ص٤٤.

⁽٣) الاقتصاد : ص٤٤٠

ويضيسف المفزالى استدلال المربين على نفى الجهسة : فإنسه لو كان في جهة لاحتاج إلى مخصص يخصصه بالجهة التي يكون فيها ، وذلك محال :

" لا أن ذلك يطرق الجواز إليه ، ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحسد وجسوه الجواز "(١) على أن اختصاصه بجهة معينسة يستلزم التقدير بمقدار : لا أنه تعالى سيكون محازيا لجسم العالم "وكل محاز: فإما أصفر منه ، وإما أكبر ، وإما مساو ، وكل ذلك يسو جب المتقدير بمقدار فيحتاج إلى مقدّر و مخصص "(٢) .

ويناقش الفزالي القاطين بالجهة ، وأن الله ... سبحانه و تعسالي ... قد اختص بجهة فوق ؛ لا أنها أشرف الجهات . بدليل رفع الوجوه والا يُبدى إلى السماء عند الدعاء . كما أن الرسول ... صلى الله طيه وسلم ... سأل الجارية الخرساء : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ، فحكم بإيمانها . ويرد على هو الا ، فيذكر أن التوجه إلى السماء أثناء الدعاء ؛ ليس لا أن الله تعالى في جهة فوق ، وإنما لإ طهر ... التعظيم للسّم بالإشارة الحسية المطابقة لما في القلب من اعتقاد التعظيم للسّم القلب بالإشارة العسية المطابقة عن طريسق المصرفة والاعتقاد ، وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرئيسة عن طريسق المصرفة والاعتقاد ، وتعظيم الجواح بالإشارة إلى جهة العلو ، الذي هو أعلى الجهات وأرفعها "(٣) .

⁽١) الاقتصاد : ص ه٤٠

⁽٢) المصدرالسابق: ص٢٦٠

⁽٣) المصدرالسابق: ص٨٥٠

وأما حكمه _ صلوات الله عليه _ بالإيمان للجارية ، فذاب ك لا أن الجارية كانت خرسا ، فإشارتها إلى السداء ليست لا أن الله فسسى السما ، ولكن لا أن مرتبة الله عاليسة " إذ ظهر أن لا سبيل للا خرس إلى تفهم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو "(١) .

ويرى الغزالى أن نغى الجهة يثيرا شكالا حاصله: أن الله تمالى إذا لم يكن في جهة من الجهات ؛ فيلزم ألا يكون داخل العالم، ولا خارجه ، ولا متصلا به ، ولا متفصلا عنه، وذلك كله محال .

ويحاول أن يتخلص من هذا الإشكال ، فيقرر : أن الموجسود الذي يقل الاتصال إذا قيل : انه ليس متصلا ولا منفصلا ، كان همذا القول باطلا .

كما أن الموجود الذي يقبل الاختصاص بالجهدة وفوجدوده در مع خلو الجهات الست عنه معال و " فأما موجود لا يقبل الاتصال والانفصال ولا الاختصاص بالجهة و فخلوه عن طرفي النقيد في معال (٢).

وقد قرر الفزالي _ فيما سبق _ أن الله ليس بجوهر ولا پجسم ، وبناء على ذلك لا يكون متحيزا إلى جهة ، فلا مانع عنده من أن يقال ؛ إنه تعالى ليس داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا عنه ، وهنا يثير الفزالي إشكالا آخر مو داه ؛ أن هذا الموجهو ل _ الذي ليس في داخل العالم أو خارجه _ غير مفهوم .

⁽١) الاقتصاد: ص٩٥٠

⁽٢) المصدرالسابق: صوهم

ويحاول مرة أخرى أن يحل هذه المشكلة ، فيتسا و با المواد بالقول بأنه غير متصوّر ، ولا بالقول بأنه غير متصوّر ، ولا متخيّل ، ولا داخل الوهم ، فهذا صحيح ، لا نه لا يدخل في دائرة التصور والخيال والوهم إلا جسم له قدر ولون ،

أما إن قصد بهذه العبارة عنير مفهوم انه غير معقول أى ليسمعلوما بدليل العقل فالجواب أن ذلك معال " إذ قد منسا الدليل على ثبوته ، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الانعان للتصديق به ، بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته ، وقد تحقق هذا. (()

هذا وقد تعرض الغزالى لنفى الجهسة في عدد من مو الفاته (>)
على سبيل الإجمال ،ولكننا نجده يسبسط القول فى "قواعد العقاقد" ضيفا إلى ما ذكوه في الاقتصاد : أن الجهات كلها مخلوقة للسب وقد أحدثها بواسطة خلق الإنسان ، فحدّث اسم الفوق لما يلسى جهة الرأس ، واسم الا سفل : لما يلى جهة الرجل ، وخلق للإنسان اليدين ، فحدث اسم اليمين للا قوى ، واسم الشمال لما يقابله ، وتسمى الجهة التي تلى اليمين يمينا ، والا خرى شمالا ، وخلق للانسان وجها الجهة التي تتلى اليمين أن والا خرى شمالا ، وخلق للانسان وجها ذا عينين يسبصر بنهما ، فحدث اسم القدّام: للجهة التي يتقدم اليها ، واسم الخلف : لما يقابلها ، ويستخلص من هذا كله ما يأتي :-

- ۱ الجهات كلها حادثة بحدوث الإنسان ، وخلقه طسى
 هذه الصورة .
- ۲ ــ الله تعالى هو المعدث للجهات ، فكيف كان في الا ول وكيف يصير مختصا بجهة بعد أن لم يكن ؟

⁽۱) الاقتصاد: ص ۱ه ۰ (۲) راجع روضة الطالبين ـ القصور الموالى: ١/٥٥ ، ٢٩ و ممارج القدس " ص ١٦٣٠٠

- ۳ ____ إن الجهات تسنسب إلى الجواح ، والله تعالى __ كما
 يرى الفزالى __ منزه عن الجواح والجسمية .
- ع ــ لوكان الله تعالى في جهة لكان معانيا للعالم عوالمعاذى للجسم إما أن يكون أكبر منه عأو أصفر عأو مثله عو هذا كلمه معوج الى مقدر (١٠).

هكذا رأينا الفزالى يقول بنفى الجهة عن الله تعالى . و نحن نرى أن ذلك يخالف رأى السلف ، لا أن نفى الجهدة لسلم يسمح به الشرمع ، وإنا صح بالفوقيدة والعلو ، وقد علمنا أن السلف لا يقرون شيئا لم يرد به الشرع ـ لا نفيا ولا إثباتا ...

ولسدا مع الفزالى فيما انتهى إليه است دلاله من أن اللسه ليس في داخل العالم ولا خارجه ، لائن ترديد مثل هذا الكسلام يثير الشه والا باطيل ، ويزعزع عقيدة الخلق ، وكأنى بشيخ الإسلام يعنى أبا حامد حين يقول:

"ولم يقل أحد منهم _ يعنى سلف الا مسة _ أن الله ليس في السماء ، ولا أنه ليس على العرش ، ولا أنه في كل مكان ، ولا أن عميم الا مكنة بالنسبة إليه سواء ، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالا صابح و نحوها "(٢).

⁽١) أحيا علوم الدين : قواعد المقاعد : ١٠٧/١ بتصرف و

⁽٣) مجموع الرسائل: لابن تيمية ص ١٩٥ ، ٢٠٠ مطبعة محمد على صبيح القاهرة سنة ١٣٨٥هـ •

وما يثيره الفزالى من أن الجهة يلزمها التحيز والجسمية إنسا يخضع لمقاييس البشر ، والى النظرة الضيقة التي تسوى بين صفات الله وصفات الخلق ، ولا يلزم من كون الإله الا على فوق السموات أن يكون جسما ، أو متحيزا . ويسهدو أن الجارية الخرساء كانت أكسشر تعقلا من الكثيرين ، فهي حين أشارت إلى السماء ، الم تكن تقسد إلا العلو من غير تخصيص بالا عسام أو الحلول فيها . و لنستمع إلىسس شيخ الإسلام ، وهمو يحسم النزاع ، و يعيد الا مر إلى نصابه :

لا على ، وأنه فوق كل شبى ، وكذلك الجارية لما قال لها ؛ أيسن الا على ، وأنه فوق كل شبى ، وكذلك الجارية لما قال لها ؛ أيسن الله ؟ قالت ؛ في السما ، إنما أرادت العلو بمعدم تخصيصه بالا بمسام المخلوقة وحلوله فيها به وإذا قيل ؛ العلو ؛ فإنه يتسناول ما فوق المخلوقات كلها ، فما فوقها كلها هو في السما ، ولا يقتض هذا ظرف وجودى يحيط به ، إذ ليس فوق العالم شبى ، موجسود إلا الله ،كما لوقيل ؛ العرش في السما ، فإنه لا يقتضى أن يكون المعرش في شي " آخر موجود مخلوق" (())

هي تمور " (الملك : ١٦) راجع المصدر السابق : ص٢٨٠٢٧٠

⁽۱) الرسالة التدمرية: لابن تيمية ص ۲۸ ط ۳ سنة ١٤٠٠هـ الناشر: قصيّ محب الدين الخطيب . القاهرة .

وقد استدل شيخ الإسلام على أن في بمعنى على بقولسه تحالى:
" ولا صلبنكم في جذوع النخل " (طهه: ٢١) وقوله تعالى:
" فسيروا في الا رض " (آل عمران : ٢٣١ ، النحل : ٣٣)
وقوله " فسيحوا في الا رض " (التوبة : ٢) و هذا معنسي قوله تعالى " أأمنتم من في السما النان يخسف بكم الا رض فماذا

والفزالى قد قرر كما فصل فى قواعد المقائد _ أنه يعرب المالحمة الحادثة التى أوجدها الله بعد خلق الإنسان _ وبهذا المعنى فالفزالى محق فيما قال ، ولا ننازعه فى ذليك بالأن الله تعالى لا يدخل فى المخلوقات (١) ، وخلا فنيا محسي يدور فقط حول اللفظ الذى لم يرد فى الشرع ، ولم ينطق به السلف . أما من يريد بالجهة ما ورا العالم فهو عبطل ، ولا يحق ليسيد أن ينفى عن الله الجهة بهذا المعنى ، لائن الله تعالى فوق العالم وفوق كل شيئ .

والى ذلك يشير شيخ الإسلام حين يقول:

" فلفظ الجهة يراد به شيى وجود ، فيكون مخلوقا . كسا إذا أريد بالجهية نفس العرش ، أو نفس السعوات . وقد يسراد بالجهية ما فوق العالم ، و معلوم أنه ليس في النصوص إثبات لفظ الجهية ولا نفيه ، كما في إثبات العلو ، والاستواء ، والفوقية ، والعروج إليه ، و نحو ذلك .

وقد علم أنه ما ثم موجـود إلا الخالق والمخلوق ، والخالق ما يسن للمخلوق . والخالق ما يسبحانه و تعالى _ ليس فى مخلوقاته شى مسن داتـه ، ولا فى ذاتـه شـى من مخلوقاته ، فيقال لمن نفـــى الجهـة : أتريد بالجهـة أنها شـى موجـود مخلوق ؟ فالسلسه ليسداخلا فى المخلوقات ، أم تريد بالجهـة ما ورا المالم ؟ فلا ريب أن الله فوق العالم ، ماين للمخلوقات .

⁽۱) ولكن كان عليه أن يوضح أن الفوقية تمنى أن الله فوق المالم وفوق كل شيئ وفوق السماء ، لا أن الله أثبت ذلك بقوله : "أأمنتم من في السماء " يعلى ما ذكرناه مد.

كذلك يقال لمن قال الله في جهسة : أتريد بذلسسك أن الله فوق العسالم ؟ أو تريسد أن الله داخل في شسسى من المخلوقات ؟

فيان أردت الا ول فهيو هي ، وإن أردت الثانسي فهو باطل "(١) .

⁽١) مجموع الفتاوى : لابن تيمية : ١/٣ ، ٢٤ .

الفصل الثاليييث

الــوحــدا نيــــة

توهيد الربوبية وتوحيد الأولوهيسة .			1
على توهيد الربو	اتجاه الا شاعرة إلى الاستدلال	_	۲
	ممنى الوحدانية عند الغزالي .		. *

- ٤ __ الاستدلال على وهدانية الله.
- ه ـــ الفزالي لم يتعرض لتوهيد الا لوهيـــة .
 - ٦ _ توهيد الخواص طبقية صوفية.
 - γ __ التوهيد كما يقرره السلف،
- ٨ ـ الفزالي لم يقل بوهدة الوجود ، ويهاجم القائلين بذلك.
 - عودة الفزالي إلى منهج القرآن الكريم.

الفصل الثالث

الوحد انيـــــة

تمهيد : _ توهيد الربوبيدة، وتوهيد الالوهية : _

يجدربنا قبل أن نتعرض لرأى الفزالى في وحدانية الله تحالى، واستدلاله عليها ، أن نذكر رأى السلف في معنى الوحدانية ، لنسرى إلى أى مدى قرب رأيه من موقف السلف ، أو ابتعد ، ولنستطيع المقارنة على وجه صحيح ، يقرر السلف أن توحيد الله سبحانه و تعالىسى نسوعان :

البولية : ومعناه : الإقرار بأن الله هو المنفسرد بخلق الكائنات كلها ، وليس هناك أحد يشاركه في همدا الخلق .

و هذا التوحيد مركوز في فطرة الإنسان . يقول شدسارح الطيحاوية (١):

" توهيد الربوبية ، كالإقرار بأنه خالق كل شي ، وأنه ليس للمالم صانمان متكافئان في الصفات والا تعال . . . و هسسدا التوهيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بنى آدم بل القلوب مغطورة على الإقرار به أعظم من كونها مغطورة على الإقرار به أعظم من كونها مغطورة على الله قرار بفيره من الموجودات ، كما قالت الرسل فيما حكى الله و) .

⁽١) شرح الطحاوية: ص١١٠

⁽٢) سورة إبراهيم: الآية ١٠٠٠

والمشركون من المرب كانوليقرون بتوهيد الربوبيسة موأن خالق السموات والا رض واحد ، كما أخبر الله تعالى عنهسسم بقوله: (ولئن سألتهم من خلق السموات والا رض ليقولن الله) ولم يكن المشركون يعتقدون أن الا صدام مشا ركة لله في خلسق العالم ، بل كانوا يرددون قولهم ـ على ما ذكر الحق جسل وعلا _ " ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله رُلْفَى "(٢) .

_ توهيد الا لوهية ؛ و معناه أن المستحق للعبادة هيو الله وهده ، و هذا التوهيد يستلزم توهيد الربوبيسة ؛ في المستحق للعبادة هو الحفالق للمخلوقات ، القادر على إيجادها وإعدامها ، وأما سائر المخلوقات فلا تستحق عبادة ولا تعظيما والرسل جميعا دعوا إلى توهيد الا لوهية ، والكتب السماوية كلها نزلت به ، " فعلم أن التوهيد المطلوب هو تو هيسد الا لوهية الذي يتضمن توهيد الربوبية "(٣)

ويوافق الأشباعرة على أن توحيد الا لوهية هو المطلوب ، يقسول صاحب المواقف : "واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة ـ يقصد توحيد الربوبية _ إلا الشَّنَويَّة (٤) دون الوثنيَّة : فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبى الوجود ، ولا يصفون الا وثان بصفات إلهية ـ وإن أطلقوا

⁽١) سورة لقمأن : الآيمة ٢٠٠

⁽٢) سورة الزمر ؛ الأية ٣٠

⁽٣) واجع شرح الطحاوية: ص ١٣-١٧٠

⁽٤) الثنوية: هم القائلون بالاثنين الأزليين: النور والطلمة ، ويزعمون وأنهما متساويان في القدم ، إلا أنهما مختلفان في الجوهر ، والمكان والأبدان والأجناس ، والخير ، والعقل ، راجع الملل والنحل للشهرستاني : ٢/ ٩٠ ٢ - ٠٠ .

عليها اسم الآلهة _ بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبيا ، أو الزهاد ، أو الزهاد ، أو الزهاد ، أو النهادة ، توسلل أو الملائكة ، أو الكواكب ، واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة ، توسلل بهاإلى ما هو إله حقيقة (١) .

و مع أن الا شا عرة يعلمون ذلك إلا أنهم يفيضون الدعسساوى، والاستدلالات ، والاعتراضات في إثبات توحسيد الربوبيسة ، فأقليسن أصل الرسالات ، وأساس الديانات ، وقد حذا الغزالى حسد وأصحابه ، وبسط بدوره للقول في إثبات دعواه على وحدانية الخافق على ما توضعه فيما يلي :-

يفسر الفزالي الوحدانية بتفسيرين: -

ب فقد يراد بالواحد : الذي ليسله مقدار ، ولا كميسمسة ،
 ولا يقل القسمة ، وليس مركبا من أجزاء :

" والهارى _ تعالى _ واحد ، بمعنى سلب الكسية المصححة للقسمة ، فإنه غير قابل للانقسام ، إذ الانقسام لميا له كبية ، والتقسيم تصرف في كبية بالتفريق والتصفيد، وما لا كبية له لا يتصور انقسامه "(٢).

⁽١) شرح المواقف للجرجاني : ص ٧١ ٧٢٠٠

⁽٢) الاقتصاد: ص٩٦٠

⁽٣) المصدر السابق: ٥٦٩٠

ويرى للفزالى أن الله واحد ... بالمعنى الأول ... بنا على سا أثبته من قبل من نفى الجسمية ، فإن الا جسام هي التسسس تقبل التقسيم ، وما دام الله تعالى ليس جسما مركبا من أجزاء ، فهو واحد بهذا المعنى ،

وقد استدل على ذلك بأنه لو كان لله شريك لكسسان إما صائلا له في كل الوجوه ، أو أقل منه ، أو أرفع منه ، وهدا كله محال .

من كل وجمه لا تتفق مع الاثنينية ، " فإن لم يكن تغماير لسم تكن الاثنينية معقولة . . . ولو جماز أن يقال : هما اثنمان من ولا مفايرة ما لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ، ويقال : إنه إنسا نان ، بل عشرة ، وكلها متساوية متماثلة في الصفحة ، والمكان ، وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان ، وذلسسك معال بالضرورة " (1) .

___ وأما استحالة أن يكون الند أرفع منه _ سبحانه و تعالى __ فذلك مستحيل أيضا ، لان الإله هو أجلُّ الموجود ات وأرفصها ، ومحال أن يُقال : مخالفه يكون أرفع منه ، فإن الا رفسي هو الإله ، والإله عبارة عن أجلَّ الموجود ات وأرفعها ، والآخسر

⁽١) الاقتصاد : ص٧٠٠

المقدّر ناقص ، ليس بالإله ، و نحن إنها ننع العدد فسس الإله . والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق ؛ إنسسه أرفع الموجودات وأجلسها (١) .

ج ___ وبهذا يتبين أيضا بطلان الفرض الثالث ، وهو أن الند أقل كمالا من الله _ تعالى _ لا نُ الا ُقل لا يكون إله _ _ ا و فى صورة عدّة افتراضات يسوق الفزالى ما يسمى بدليسل التمانع والتوافق بطريقته الخاصة ، وعلى ما ألفن _ _ ا في نهاية كل مبعث من مباحثه ، ونستخلص من رده على في نهاية كل مبعث من مباحثه ، ونستخلص من رده على هذه الافتراضات _ أو الشبه التي يو ً دّى مضمونها إلى تعرب له . الآله _ . مايلى : _ مايلى : _

يستحيل وجود إلهين أحدهما همالق للسما ، والآخسر خالق خالق للأرض ، أو أحدهما خالق للجمادات ، والآخسر خالق للحيوانات والنبات ، أو أحدهما خالق للخير ، والآخسسس خالق للشر ، أو أحدهما خالق للجواهر ، والآخر خالسق للأعراض ، فهذه المخلوقات لا تخرج عن أن تكون إما جواهر، وإما أعراض :

فإما أن يتقاسم الخالقان ــ المفروضان ــ جميع الجواهسر والا عراض ، وإما أن يختص أحدهما بالجواهر كلها ، و يختسص الا تحسر بالا عراض كلها ، وكلا الاحتمالين باطل ،

أما بطلان الاحتمال الأول: فلو فرض أن أحد هما اختب ص بالسما على يجميع جواهرها وأعراضها ، وأن الآخر اختص بالا رض كذلك . فإما أن يكون خالق السما وقادرا على خلق الا رض ، أو

⁽١) الاقتصاد: ص٧١٠

لا يكون : فإن كان قادرا على ذلك تحقت المثلية ، و هدذا محال على ما سبق و أيضا لا تكون نسبة الا رض إلى أحدد القادرين بأولى من نسبتها إلى الآخر ، وإن كان غيد قادر على خلق الا رض ، فهذا محال : لا أن الجواهر في السماء والا رض متماثلة ، و تحيزاتها كذلك ، فكيف تعجد القدرة عن خلق بعض الجواهر دون البعض ؟

وأما بطلان الاحتمال الثاني : وهو أن يختص أحد همسا بالجواهر كلها ، فذلك باطسل من وجهين :

أ_ إن الا جسام والا عراض مثلازمان في الوجود ، ولا يتعموم وجبود أحدهما دون الا خر .

ب ماذا لو أراد خالق الاعراض أن لا يخلقها ،أو المكس:

بأن أبى خالق الاعراض أن يخلقها للجواهر أو أبنى
خالق الجواهر أن يخلقها للاعراض التي يريدها الآخسر،

فيو دى هذا إلى التمانع ،فيكون كل منهما عاجزا ، والعاجيز
لا يكون إلها .

۲ سے یستحیل وجود إلهین متفقین بحیث یسا عد کل منهمسا
 الا خر:

لان هذه المساعدة إما ممكنة ، واما وأجبة ؛ قان كانست ممكنة ، كان تركبا كذلك ممكنا ، فيو دى هذا إلى تعذر وقدوع الفعل لا يكون إلها .

⁽١) الاقتصاد: ص٧٧، ٧٣ بتصرف.

وإن كانت واجبسة كان كل منهما مضطوا إلى الخلق بدون اختيار ، وكان غير قادر على ترك الخلق ، ولا يَخْفَى أن الإله خالق مختار قادر:

"وظى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكنا ؛ فقد تعدنُر الفعل ، وبطل معنى القدرة ، والمساعدة إن كانت واجهة صار الذي لا يد له من مساعدة مضطوا لا قدرة له "(١) .

_ يستميل وجود إلهين أحدهما خالق للخير ،والا خر خالق للشر ، وما يقال عن اختلاف طبيعة الخير والشر قول باطل :

فالشر ليس شرَّالذاته ، كما أن الخير كذلك ، فالإحراق مثلا شر بالنسبة للموامن ، وغير بالنسبة للكافر ، و هذا يرجع إلى الإرادة والقصد . فقد حُكِم على الإحراق تارة بأنه خيسر ، وتارة بأنه شر مع أن طبيعة الإحراق واحدة .

فالقادر على إحراق الكافر عند امتناعه عن النطق بالشهادتين ؛ قادر على إحراق الموصمن _ إذا أراد _ ذلك لائن القسدرة على أحد المتماثلين مساوية للقدرة على الاخسر (٢).

ويختتم الفزالي محث الوهدانية في الاقتصاد بقوله : ...

" وعلى الجملة ،كيفما فُرِضَ الا مر ، تولّد منه اضطراب وفساد ، وهو الذى أراده الله _ سبحانه _ بقوله (لو كان فيهسا المهُ إلا اللهُ لَفَسَدَتًا) (٣) فلا مزيد على بيان القرآن "(٤) .

⁽١) الاقتصاد : ص ٢٣٠

⁽٢) • المصدر السابق: ص٧٢ ، ٢٤ بتصرف ،

⁽٣) سورة الا نبيا : الآية ٢٢.

⁽٤) الاقتصاد : ص٧٤٠

وهكذا عرض الفزالى موقفه من إثبات وهذائية الله تعالىدو، وألى أى مدًى وُفق في استدلاله ، وما موقع آراعه من رأى السلف ؟ ولا : سبق أن ذكرنا منهج السلف في صفة الوهدائية ، وكيف يوجهون همهم إلى إثبات وهدائية الا لوهية ببسط القول في توجيه الخلق إلى إفراد المعبود بالعبادة دون غيره ، فهذا ما يحتاجمه المسلمون ، هتى يتخلصوا من كل شوائب الشرك ، واللجو الى غير الله ، وتتطهر عقيدتهم من كل لون من ألوان المبودية لفير فاطر السموات والا رض ، وقد رأينا الفزالى في الاقتصاد ، لم يشر من من قريب أ وبعيد بإلى هذه الناهية المعليدة في الجانب المقائدى ، بل راح يُطيل القول ، ويجسط الاستدلالات على أن الخالق واحد ، في الوقت الذي يملم فيه أن الناسجميعا بفطرتهم التي فطرهم الله عليها يو منون إيمانا راسخا بوحدائية الخالق .

وقد حاول أبو حامد أن يضيف وفهوما أعم وأشمل لصفحة الوحدانية في كتابه (روضة الطالبين) فذكر أن التوحيد الكامل أن يصبح التوحيد وصفا لا زما لذات الموصّحة ، ولا يكسون ذلك إلا إذا تحققت أصول خمسة :

- ١ _ أن يمتقد وجود البارى ، ليهرأ من التمطيل .
- ٧ _ أن يمتقد وحدانية الله تعالى بحتى يبهرأ من الشرك.
- س_ أن ينزه الله تعالى عن كونه جوهرا أو عرضا ، وعن لوازم كل منهما ، ليبرأ من التشبيه .
- إن يمتقد أن الله تعالى هو السدع ـ بقدرته واختياره به
 لكل ما سواه بليبرأ عن القول بالعلة والمعلول .

ه _ أن يمتقد بأن الله مدبر لجميع مبتدّعاته بليسبرا عسن القول بتدبير الطبائع والكواكب والملائكة .

وقول " لا إله إلا الله " بجمسع الا صول الخمسة "(١). وعلى الرغم من هذا التعميم إلا أننا لا نلمح أية إشارة إلى توحيد الا لوهية ، وما ذكره في الا صل الثاني من التوحيد لا يقطع بذلك.

على أن الفزالي قد ذكر في "كتاب الأربعين "أن للتوحيد ثمرة يظهر أثرها في الا عمال ، والتوكل على الله دون غيره وقد نجد في ذلك ما يشير إلى أن الموحد ينبغى أن تكون عبادته لله وحده (٢) . ومن هنا نستطيع القول: أن الخزالي يرى أن توحيد الربوبية يقود إلى توحيد الا لوهية ، وليس المكس . وليس هذا صحيحا : لائن المعروف أن مشركسو قريش كانوا يو منون بوجود الخالق الواحد ، و مع ذلك أشر كوا الا وثان في عبادته .

٢ ــ توحيد الخواص: وهو أعم وأشمل وأحق: ــ
 ٣ فإذًا لا إله إلا الله توحيد العوام ، ولا هو إلا هو توحيد الخواص ، لا أن ذلك أعم ــ وهذا أخص ــ وأشمال وأحق وأدق ، وأدخل بصاحبه في الفردانية المحضة ، والوحد ائية الصرفة وأدق .

⁽١) روضة الطالبين للفزالي ، مجموعة القصور الموالي ١٦/٤ ٣٢، ٣٢ بتصرف.

⁽٢) راجع الا ربعين في أصول الدين: ص ١٨٠٠

⁽٣) مشكاة الانوار: مجموعة القصور العوالى: ٢٢/٢٠

و هذا الاتجاء في فهم التوهيد ، اتجاه صوفى ، يحط سن شأن جمهرة الموحدين بالله ، وإلا فما معنى أن توهيسسد الخواص أدق ، إنها طبقية صوفيسة لم يقل بها أحد من السلف ، على أن الفزالي يكاد يجاوز الحد ، ويوشك أن يقع فيما وقسع فيه غيره من الصوفية حين يقرر أن التوهيد أنواع : __

توحيد الموام ، بما في ذلك المتكلمون الذين لا يتعيرون من الموام إلا بمعرفة الحيل في دفع تشويش المبتدعيييي مد قوله _ ويتدرج التوحيد بالوقوف على لمسيدي برو يه الأ شيا الكثيرة في جملتها ، صادرة عن فاعيل من واحد ، ثم يصل الموحد إلى لب اللب _ على حد تمييل واحد عين لا يرى في الوجود إلا واحدا ، ويعلم أن الموجود واحيد ولا يُفرق نظره بين السما والا رض ، وسائر الموجيد واحيد بل يرى الكل في حكم الشي الواحد ، والفنا في التوحيد إنما يقع في هذا التوحيد ، وذلك بأن يصير مست غرقا بالواحد الحق ، يقع في هذا التوحيد ، وذلك بأن يصير مست غرقا بالواحد الحق ، الفنالى قدد فطن فجأة إلى خطورة هذا القول الذي يوهيم وحدة الوجود فيستدرك " إن نفس الموحد المستفرق _ مسن الفمل رو وتوحيد الفعل لا يستدي الفنا في توحيد الذات "(١) ما يوضيح أنه يقصد توحيد الفمل رو وتوحيد الفعل لا يستدعي الفنا في توحيد الذات "(٣)

⁽۱) الاربعين : ص ۱۸۱٠

⁽٢) والمصدر السابق : ص١٨٢٠

⁽٣) المصدر السابق : ص ١٨٢٠

ويمنى بتوحيد الفعل أن كل ما يقع في هذا الكون بفعل الله الواهد ، وقد وجه شارح الطحاوية نقده إلى الفزالى وأمثاله من المتصوفة ، فقال :-

" وإذا عرف أن توهيد الا لوهية هو التوهيد الذي أرسلت به الرسل ، وأنزلت به الكتب _ كما تقدمت إليه الإشــارة _ فلا يلتفت إلى قول من قسم التوحيد إلى ثلاثة أنواع ، وجمل هذا النوع توحيد العامة ، والنوع الثاني توحيد الخاصة ، وهسسو الذى يثبت بالحقائق ، والنوع الثالث توحيدًا قائسا بالقدم وهوتوحيد خاصة الخاصة . . . فلا توهيد أكمل من الذى قامت بـــــه الرسل وجاهدوا الائم عليه ، ولذلك أمر الله سبحانه نبيسه أن يقتدى بهم فيه ، كما قال تعالى ــبعد ذكر مناظـــوة إبراهيم قومه في بطلان الشرك وصحة التوحيد ، وذكر الانبيا ، من ذريته _ (أولئك الذين هدى الله فبهداهم الْقتدة) (() ، فلا أكمل من توهيد من أمر رسولُ الله _ صلى الله عليه وسلم _ أن يَقْتِدِي بهم . وكان صلى الله عليه وسلم _ يعلّم أصحابه إذا أصب حوا أن يقولوا: أصبحنا على فطرة الإسلام ، وكلمسة الإخلاص ، ودين نبينا محمد ، وملسه أبينا إبراهيم حنيف مسلما ، وما كتا من المشركين "(٢) .

[&]quot; فهذا توهيد خاصة الخاصة الذى من رغب عنه فهو من أسسفه السفها ، قال تعالى ؛

⁽١) سورة الانعام: الآية ٩٠.

⁽٢) شرح الطحاوية: ص٢٠٠

(ومّن يرغب عن ملّة إبراهيم إلا مّن سَيفة نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الا خرة لّمِن الما لحين .إذ قال له ربسه أسلم قال أسل مت لرب العالمين) (() " ولا شك أن النوع الثانسي والثالث من التوحيد الذي الدّعوا أنه توحيد الخاصة ، وعاصة الخاصة ينتهى إلى الفنا الذي يشمر إليه غالب الصوفية ، وهو درب خطر يُفضى إلى الاتحسساد "(٢) ,

ثالثا: لم يصرح الفزالي بالقول بوحدة الوجود في الذات ، لكسسن هذا الذى قاله في الا رسمين وشكاة الا أنوار _ كما سبق نكره _ قد يوهم ذلك. و مع أنه طلع علينا بفكرة وحدة الوجود في الفعل لا في الذات _ كما سبق _ إلا أن هذا لايد فعنا إلى القول بأنه قال بوحدة الوجود بالمعنى الذى فهمه الحلاج أو الجنيد أو غيرهما من أصحاب الشطحات . ولا تستطيع _ ونحن فسس مجال البحث الملمي _ أن نتجنى على الرجل ؛ خاصـة وقد هاجم القائلين بالحلول والاتحاد في معراج السالكين حين قال " عين الحلول واعتقاده خطأ معنى ، وسفاهـــــة صوفة "(٣) .

⁽١) سورة البقرة : الآيتان : ١٣٠ ، ١٣١٠

⁽٢) شرح الطحاوية : ص ٢٥٠

⁽٣) معراج السالكين: مجموعة القصور العوالي: ٣/١٥٤٠٠

ومع أنه حاول أن يسبرر موقف الصوفية الذيسن ردّدوا عبارات ذا هلة غير واعيسة فقال أحدهم "ما في الجبة إلا الله "وقال آخسسر "سبحاني " إلا أنه لم يعفهم من الجرم الذي وقعوا فيه ب

" فقد وقموا في أشد ما وقع فيه الفلاسفة ، حين وعمسوا أنه لا يقال : الله موجود ، فإن ذلك في زعمهم سيوا دى إلى دخوله مع الموجودات تحت الجنس" (١).

رابعا: وإذا ما عدنا إلى استدلال الغزالى في الاقتصاد وجدناه بعصد

أن يغشل برهان التمانع يذكر أن هذا ما يريده الله بالآيسة
الكريمة " لوكان فيهما آلهسة إلا الله لفسدتا "(٢) شأنسه
في ذلك شأن المتكلمين الذين فهموا الآيسة بعمنى: لسسم
توجدا ، مع أن الله قال ذلك بعد وجودهما ، والآيسسة
الكريمة كما يرى السلف دليل على توجيد الا لوهيسة ، لا
توجيد الربوبيسة ، فقد قال بجل شأنه آلهة ، ولسسم
يقل أربابا ، فعمنى الآيسة لوكان فيهسا آلهسة معبودون لفسد
نظلام الكون كله ، فكيف يحكم الفزالى بطريق القطع بأن هذا
ما يريده الله سبحانه وتعالى ب عيقول شارح الطحاويسة: "وقوله تعالى (لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) قد
ظن طوائف أن هذا دليل التمانع ، وغيفلوا عن مضمون الآية :

⁽¹⁾ معراج السالكين : المصدر السابق : ٣/٥٥/٠

⁽٢) سورة الا نبيا : الآية ٢٢.

وأيضا فإن هذا إنما هو بعد وجود هما ، أنه لو كان فيهسا __وهما موجود تان __ اللهة سواه لفسدتا ، وأيضا فإنه قال : لفسدتا ، وهذا فساد بعد الوجود ، ولم يقل : لسمر يوجدا . . . فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله "(١) .

خامسا : على أن أبا حامد قد وجه إلى استدلاله في الاقتصاد نقدا ناتيا _ كما عودنا في إلى جام العوام _ وهدم هذا الصرح الذي بناه المتكلمون وتشدقوا به ، في تأويلهم للآيم للآيم الكريمة " لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " و إخضاعه _ معنى الآيمة لما يخدم برهان التمانع .

فقد قرر في الإلجام أن هذا الاستدلال وبهسدا الائسلوب المعقد ، الذى أيضنى عقول الباحثين و فضلا عن عباد الله البسطاء بيشوش على العقول لأن الفطرة الإنسانية جبلت على الايمان بأن الخالق واحد لا شريك له . فمن الخطورة بمكان ترديد مثل هذه الأدلة التي يتعذر على الكثيرين فهمها و مما يودى إلى غرس بذور الشك في نفوس الخلق ويكون من العسير بعد على إزالة هذا الشك بعد أن يستفحسل ويكون من العسير بعد غذ إزالة هذا الشك بعد أن يستفحسل الداء ، و يستعصى الدواء . و مما يليق بعباد الله البسطاء أن يقال لهم بأسلوب سهل بسيط : لا ينتظم تدبير المنزل بمد ترين ،

⁽١) شرح الطحاوية : ص١٦ ، ١٧٠

أو يُتلى على مسا معهم _ دون دخول في تفصيسلات برهان التمانع أو التوافق _ قولُ الحق " لو كان فيهمسسة إلا الله لفسدتا " يقول أبو حامد _ رحمه الله _ بعد إذ هداه الله إلى الهواب: " فمن الدليل الظاهسر المفيد للتضديق قولهم : رتدبير المنزل بمدبرين ، فلو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . فكل قلب باق على الفطرة حغير شوش بماراة المجادلين _ يسبق من هذا الدليل إلى فهمه تصديق حازم بوحدانية الخالق . لكن لوشوشه مجادل وقال : لم يبعد أن يكون العالم بين إلهين يتوافقان علسس التدبير ولا يختلفان . فإسماعه هذا القدر يشوش عليه تصديقه ، ثم ربما يمسر سل" هذا السوال ودفعه في حق بعض الا فهام القاصرة ، فيستولى الشك ، ويتعذر الرفع "(۱).

⁽۱) إلجام الموام عن علم الكلام: مجموعة القصور الموالى : ۱۱۲/۲۰ للمزيد من الإيضاح لآراء الفزالي في صفة الوحد انية راجع: وإحياء علوم الدين: قواعد المقائد: ۱۰۸/۱ المقصد الاستنى: ص١٠٦ ، ١٠٦ الواحد والاتحسد .

المضنون به على غير أهله: القصور الموالى: ١٣٣/٢ •

الغصل الراسي

موقف الغزالى من الصفات الخبر يسسمة

المقصود من الصفات الخبرية .		1
الملم بالصفات الخبرية قاصر على الملما عند المزالى .		
نفى الجسمية أدى بالفزالي إلى تأويل هذه الصفات.		۳
ممنى الاستوا على المرش عند الفزالي .		٤
المق ما قال السلف.	\$ ************************************	ð
الإصبع والنزول في رأى الفزالي •	****	٦
موقف محرج مع الباطنية القائلين بالتأويل .		Y
الفزالي يميل إلى رأى الإمام أهمد بن حنبل .		٨
رجوع الفزالي إلى مذهب السلف صراحسة •	-	9

الفصل الرابسع

موقف الفزالي من الصفات الخبريـــــة

لم يذكر الفزالى هذه الصفات تحت هذا العنوان بم وإنمات تعرض لهذه الصفات عند دكره لاستواء الله على العرش .

والمقصود بهذه الصفات تلك التي دل على ثبوتها لله تمالسى الا عبار الصحيحة من الكتاب أو السنة ، دون استناد إلى نظرو عقلى ، وذلك مثل استواء الله على العرش ، ونزوله تسمالي السرس السماء الدنيا ، وأثبات الوجه والعين ، واليدين والا عا بع ، والضحك وما إلى ذلك.

وللفزالى موقفان بالنسبة لهذه الصفات : فهو فى كتابسه "الاقتصاد في الاعتقاد " قد ذهب مذهب متأخرى الاشاعرة ، وفسي بعض كتبه الانخرى رجح مذهب السلف ، ومال إليه .

وسأوضح أولا رأيه في الاقتصاد ، وبعد ذلك أذكر السرأى

وقد قسم الفزالى الناس بالنسبة لهذه الصفات _ في كتاب الاقتصاد _ إلى قسمين :-

- الموام: ويرى أن هو الا ينبغى لهم أن يخوضو المواد في معاني هذه الصفات عبل عليهم أن يعتقدوا تعنزيه اللسمة تعالى عن التشبيه .
- ويرى أن يزهروا عن الفوض في هذه الصفات اذا أارادوا البحث في معانيها . يقول الفزالي :-

" والحذى نراه اللائق بعوام الخلق ألا يُخاض بمسم في هذه التأويلات بال يُنزع عن عقائدهم كل ما يو جسب التشبيه ، ويدل على الحسسدوث ، و نحقق عندهم أنسه موجود (ليس كمثله شمى وهو السميع البصير) (() .

وإذا ستألوا عن معاني هذه الآيات زُجروا عنها ، وقيسل ليس هذا بعشكم فادرجوا ، فلكل علم رجال ، ويجسست بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه بعض السلف حيست سأل عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسوء ال عنه بدعة ، والإيمان به واجسب . وهذا لأن عقول الموام لا تتسع لقول المعقولات ، ولا إحاطتهم باللفات ، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات " (٢) .

_ العلما : ويرى الفزالي أن اللائق بهو لا مصرف ... معاني هذه الصفات والفزالي _ بطبيعة الحال _ من هدو لا معاني هذه الصفات ؟ واضح من كلا مه أنه نهج منهج المتكلمين الذين أولوا هذه الهصفات ، فأدى بهم الا مر إلى نفيها بذلك لا نهم رأوا أن هذه الصفات لو ثبتت بحقيقها لله تعالى بالتعارض ذلك مع العقل ، يقول الفزالي : _ وأما ما قضى العقل باستحالته ، فيجب فيه تأويل ما ورد السمعه ، ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمحقول ، وطواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح فيها

ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل "(٣) .

⁽١) سورة الشورى : الآية ١١٠

⁽٢) الاقتصاد ؛ ص٥٥، ١٥٠

⁽٣) المصدرالسابق: ص١٧٩٠

ومن ثمّ نرى الفزالى يصرح بأن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش ، مستدلا على ذلك بأن كل متمكن على جسمه و مستقرعليه مقدر لا معالة ، لا نه إما أن يكون : أكبر منه ، أو أصفر ، أو مساويا . وكل ذلك لا يخلو عن التقدير .

" وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ، ولا يحل فيه إلا عرض ، وقد بان أنه تمالى ليسبجسم ، ولا عرض "(١) ،

وعلى هذا الا ساس أول الفزالي الاستوا بالاستيلا - كما فعل متأخرو الا شاعرة وأما كون العرش مقدورا عليه ، وواقعا فسيح قهضة القدرة ، و مسغرا له مع أنه أعظم المقدورات ، و يصلبح الاستيلا عليه لا ن يتمدح به ، فهذا ما لا يحيله العقل ، و يصلبح له اللفظ ، فأخلق بأن يكون هو المراد قطعا "(٢) .

واستدل على هذا المعنى _كا استدل غيره من الا شاعرة __

قد استوى بشرٌ على العراق من غير سيف و دَم مهداق و هذا الرأى الذى دهب إليه الفزالي في الاستوا و لا يتفق مع ما دهب إليه السلف الذين أثبتوا الاستوا و لله تعالى على العرش حقيقة عميسع جزمهم بعدم المشابهة في ذلك بين الخالق والمخلوق و يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :-

⁽١) الاقتصاد : ص٥٥٠

⁽٢) المصدر السابق : صهه ١٠٥٠

" إن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطوار أن القوم كانوا مصرحيين بأن الله فوق العرش حقيقة ، وأنهم ما قصدوا خسيلاف هذا قط "(١).

ويقول صاحب الكواشف الجلية: " الاعتقاد الجازم بأن اللسسه فوق سماواته مستوعلى عرشم ساست والله عليق بجلاله وعظمته علمسس خملقه بائن منهم ، وعلمه محيط بكل شسى " ، ومعنى الاستوا ": العلو والارتفاع والاستقرار والصعود "(٢).

وقد صرح الإمام أبو حنيفة _ رحمه الله _ عند تفسير قولسه تمالى (طه: ه) "الرحمن على العرش استوى " فسر الاستواء بالعلو (٣) .

ويروي عن ابن عباس _ رضي الله عنه _ أنه قال : است وى بعمنى استقر (٤) " إن العد هب الصحيح أن يقال في الصفات قول السلسف _ رضي الله عنهم _ الذى تحقق أنه إجرا الله عنهم على ظاهرها على فاهرها وفنثبتها إثباتا حقيقيا ، لا تعثيل فيه ولا تحريف ولا تعطيل . . . فالاستوا وفنثبتها إثباتا حقيقيا ، لا تعثيل فيه ولا تحريف ولا تعطيل . . . فالاستوا وأنا ثابت لله _ تبارك و تعالى _ حقيقة ، فهو مستو على عرضه ، بعمنى أنه عال ، و مرتفع عليه ، من غير حاجة منه سبحانه إليه ، لا أنه هو الذى خلقه ، وجعله أعلى المخلوقات ، ثم استوى عليه _ ثبارك و تعالى _ ".

⁽١) مجموعة الرسائل الكبرى: (١)

⁽٢) الكواشف الجلية : ص ٣٢٥ لعبد العزيز المحمد السلمان ط ١١ الرياض سنة ١٠١١هـ .

⁽٣) مختصر الصواعق المرسلة: ١/٥١ لابن القيم مكتبة الرياض المديثة (بدون تاريخ).

⁽٤) الاتقان: للسيوطي : ٢٠٦/٢ الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٠هـ

⁽ه) البيهقي وموقفه من الإلهيات : ص ٢٨١ د/أهمد الفامدى ط٢ سنة ٢٠٤١ه .

و من الذين رفضوا تفسير الاستوا بالاستيلا "البيبقي "(() ؛ لا نالاستيلا ؛ عبارة عن غلبة مع توقع ضعف وقد ذكر رد ابن الا عرابي من علما اللغة معلى رجل قال له : إن معنى استوى ؛ استولى و فقال له اللغة ما يُدريك ؟ العرب لا تقول : استوى على المصوش له ابن الا عرابي : ما يُدريك ؟ العرب لا تقول : استوى على المصوش فلان حتى يكون له فيه مضا د . فأيهما غلب قيل : قد استولى عليه والله تعالى لا مضاد له ، فهو على عرشه مل أخبر (٢) .

هذا وقد تعرض الغزالى في الاقتصاد لتفسير الا صبع السدى ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم سق ظب المو مسسس بين أصد عين من أصابع الرحمن ((٢) . فهو يرى أن معنى الا صبح في الحديث لا يعقل أن يكون مركبا من لحم وعظم وعصب ، مشتملا طى الا نامل والا ظفار ببل المراد سفي رأيه سمعناه المجسازى و هسسو عبارة عن صفة القدرة . يقول الفزالي :—

"وقوله صملى الله عليه وسلم و قلب المو" من بين أصبحيت من أصابع الرحمن) فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب ، مشتملين على الا أنامل والا أظفار ، نابتين في الكسف و عند العالم يدل على المعنى المستعارلة دون الموضوعلة ، وهسو ما كان الأصبع له ، وكان سر الأصبع وروحمه وحقيقته ، و همسسو القدرة على التقليب كما يشا " (٤) .

⁽۱) هو أبوبكر أحمد بن الحسين على البيهةي الشا فعي ، له تصانيف كثيرة منها : الائسما والصفات ، والسنن الكبرى والصفرى ، توفى سنة ٨٥٦ ه. راجع شذرات الذهب لابن المماد : ٣٠٥/٣ دار الآفاق الجديدة بيروت .

⁽٢) الا سما والصفات: للبيهقي ص ١٥٥ تحقيق محمد زاهر الكوثوى - مطبعة السمادة القاهرة سنة ١٣٥٨هـ •

⁽٣) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو .

⁽٤) الاقتصاد: ص٥٥٠

وهكذا يفعل الفزالى عندما يفسر نزول الله تعالى إلى السما الدنيا الوارد في قوله صطلى الله عليه وسلم "ينزل ربنا تبسارك وتعالى _ كل ليلة إلى السما الدنيا حين يسبقى ثلث الليل الا خير افيقول: من يدعونى فأستجيب له ؟ ومن يسأ لنى فأعطيه الوسسن يستففرنى فأغفرله ؟ "(١).

فللفزالي في معنى النزول رأيان :-

ا ين هذا النزول إنما هو لملك من الملائكة ، ففي الحديث مجاز بالحدف :

" إضافة النزول إلى الله تعالى مجاز ، وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة ، كما قال تعالى (واسأل القرية) (٢) والمسئول بالحقيقة أهل القريسة "(٣) .

۲ ____ إن النزول قد يراد به التلسطف والتواضع في حسسق
 الخلق ۽ كما أن الارتفاع قد يراد به التكبر ،

وهكذا نرى الفزالي في كتاب الاقتصاد والمديد من مو الفاته في معلم المتأولين لصفات الله التي وردت في كتابه الهزيز ، وطلسي السان نبيه الكريم .

فقد تعرض للكثير من النصوص التي تثبت الصفات الخبريسية ______ الذاتية والفعلية __ في كتاب الا ربعين في أصول الديسن (٤) ،

⁽١) أخرجه البخارى من حديث أبي هربرة في كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى "يريدون أن يسبدلوا كلام الله "،

⁽٢) . سورة يوسف : الآيــة ٨٢٠

⁽٣) الاقتصاد : ص٥٥٠

⁽٤) راجع موقفه من التأويل : ص ٩ ، ١٠ +

وروضة الطالبين (1) ، والرد الجميل (٢) ، و معراج السالكين ، والمشنون تمر عمر به على رأهله (٤) ، و مشكاة الائنوار (٥) ، والمضنون الصفير (٦) ، والرسالسة الوعظسية (٢) .

وما ذكره في مجمله لا يخرج عما ذكرناه في كتاب الاقتصاد .
و هذا الموقف الذى وقفه الفزالي من الصغات الخبرية
يتنافى معموقف السلف الذين يثبت ون هذه الصفات إثباتا حقيقا ،
من غير تأويل ، ولا تشبيه ، وقد أجمل شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب السلف في الصفات الخبرية بقوله : ...

(إن القول الشامل في هذا الباب يمنسى باب الصفات الخبرية _ أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله _ صلى الله عليه وسلم _ وبما وصفه به السابقون الأولون ، لا يتجاوز القرآن والمديث .

⁽۱) شرح حدیث "إن الله خلق آدم علی صورته "ص ۲۷ القصور الموائی _ الجزا الرابع ، و معنی القرب : ص ۲۹ ، والاستوا والنزول : ص ۸۰،

⁽٢) راجع تأويله لليد في كتاب الرد الجميل : ص ٣١ تحقيق عبد العزيز عبد الحق _ القاهرة سنة ٣٩٣ه .

⁽۳) القصور الجوالى: ٤/ تأويل الصورة ، و معنى العروج إلى الله : ص ۱ ، ۱۰۱ ، ۱۰۰ •

⁽٤) راجع حديث الصورة في القصور العوالي : ١٣١/٢ ، ١٣٥٠

⁽ه) تأويل النزول ، والصورة والاستوا ، القصور الموالى ٢٢/٢ ،

⁽٦) "القصور العوالي: ٢ / ١٨١ شرح حديث الصورة •

⁽γ) القصور الموالى : ۱/۲ه ، ۹ه شرح الا ٪یة "الرهبن علی المرش استوی ".

ومذ هب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسوله ، من غير تحريف ، ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ، ولا تمثيل .

و نعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهبو حسق ، ليس فيه لفز ، ولا أحاجي ، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ، ولا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وأفسط الله المسلم أفضح في البيان والتعريف ، والدلالة والارشياد .

وهو سبحانه _ معذلك _ (ليس كمثله شيى *) لا فسسى نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في أفعاله .

فكما نتيقن أن الله _ سبحانه _ له ذات حقيقية ، ولسه أفعال حقيقية ، فكذلك له صفات حقيقية ، وهو (ليس كنظله شهوية) لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . وكل ما أو جب نقصا أو حدثا فإن الله منزه عنه حقيقة .

فانه _ سبحانه و تعالى _ مستحق للكمال الذى لا غايـة فوقـه •

فمذ هب السلف بين الستعطيل والتمثيل: فلا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسولسه ، فيعطلون أسساء الحسنى ، وصفاته العليا ، و يحرفون الكلم عن مواضعه ، ولا ينعون في أسما الله واياته) ((۱) .

على أن الفزالى كان له رأى آخر من التأويل ، وكانت لمسه عدة مواقف من هذه القضية نرى لزاما علينا أن ننو ه بهما إكسالا

⁽١) مجموع الفتاوى: لابن تيمية: ٥/١٦ - ٢٨٠

للبحث ، والتزاما بالا مانة العلمية ، حتى نعطى صورة عنامة هسسن مواقسفه من التأويل في مراحسل حياته الفكرية : -

ا ــ لقد تعرض المعزالي لموقف غاية في الحرج عند مسا تصدى لكشف فضائح السباطنية الذين يعتمدون أساسسا على التأويل ، والرمز ، وترك الظاهر ، وقد نمى هو نفسه على هذه الفرقة هجرها لظاهر النصوص بقوله :

" إذ مذهبها إبطال النظر ، وتفيير الا لفاظ عسن موضوعاتها "(١) . ولكن نقده هذا يتعارض مع مدئــــه في عدة في التأويل مما جعله يقف موقف المدافع عن رأيه في عدة مواضع من كتاب " فضائح الباطنية "(٢) . ولكنه لم ينجسبح في تبرير موقفه ، رغم ما بذله من جهسد .

_ على أن أبا مامد قد أخذ يبيل تدريجيا نحو رأى السلف ، فنراه في " قواعد المقاعد " يست عرض آرا الا شاعرة والمعتزلة ، والفلاسفة والمتصوفة في التأويل ، ويذكر رأى الامام أحمد بسن حنبل في منعه التأويل رعاية لما لح الخلق ، ثم يملسق على هذا الرأى بقوله :

" فإنه إذا فُتِح الباب اتسع الغِرِّق ، و خرج الأسلم عن الفيط ، وجاوز حد الاقتصاد إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط ، فلا بأس بهذا الزجل ، ويشهد له يعلل عنبل عبرة السلف ، فإنهم كانوا يقول يولسون :

⁽١) . فضائح الباطنية : ص٥٥٠

⁽٢) راجع: ص٥٥ ، ١٥١٠

الاستوا معلوم بوالكفية مجهولة و والإيمان به واجب بوالسو ال عنه بدعية " . ثم يقول في ختام المبحث : " والا ليسسسق بالمقتصر على السمع المجرد : مقام أحمد بن هنسسسل برحمه الله ــ "(١) .

س و في " إلجام العوام " أيفرد الفزالي بابا مستقلا تحت عنوان :

" إقامة البرهان على أن الحق مذ هب السلف " ويقيسسم برهانه على أربعة أصول :

أ_ إن أعرف الخلق بصلاح أهوال العباد والمعـــاد هو رسول الله حصلى الله عليه وسلم و ثمـة أمــور لا يهتدى إليها المقل ، ولا بد من الرجوع فيها إلى نمـور النبوة قوة فوق العقل ،

ب_ إن رسول الله قد أفاض إلى الخلق ما أوحسى إليسه ، ولم يكتم منه شيئا ، وهذا أمر معلوم بالضرورة مسن قرائن أحواله سطى الله عليه وسلم سوشفيه بإرشساد الناس إلى ما يُقرَّ بنهم من الجنسة ، وتحذيرهم من كل ما يو دى إلى سخسط الله وعسقابه .

جـ إن أعرف الناس بهاني كلام رسول الله هـم الذيه في مناهدوا الوحيى والتنزيل ، وعاصروا النبي وصاحبه ، بسل ولا زمهو ليلانهارا .

⁽١) أحيا علوم الدين : قواعد العقا عد ١٠٤/١ •

ر _ وهو الا المصلحة _ رضي الله عنهم _ ما ترَعْوا الخلق إلى الله عنهم _ ما ترعْوا الخلق إلى الله عنه والتأويل بهل بالفوا فسيسي والتأويل بهل بالفوا فسيسي وسأل عنه .

ويخلص أبو حامد من هذه الا صول الا أبيعة إلى الحكم بأن مذهب السلف هو المحسق ، وأن التأويل بدعة مذ موسة ، يقابلها السيسنة المحمودة التي أثرت عن رسول الله حاسل الله عليه وسلم وأصحابه حرضي الله عنهم أجمعين ، " ولا يمكن النزاع في شيى " من هسية الا صول ، فإذا سُلم ذلك ينتج أن الحق مذهب السلف "(١) .

⁽١) راجع إلجام الموام: القصور الموالي ٩٣/٢ - ٩٧٠

الغصل الخاسس

مو قيف الفزالي من روايسة الله تعالسي

حوية .	تزلة والحش	بين المعا		1
ب عن الا [*] شاعرة .	لا يختلف	الفزالي	-	۲
ن : ينفى الجمسة ويجيز الرواية	ب للغزال	موقف صع		٣
از الروءية .	ل على جو	الا ستدلا		٤
≈في الدنيا ؟	تنعالروء ي	لماذا ت	-	6
إلى لا تكون بالبصر .	عند الفز	الرو" يسة	-	٦
ن دليل الجواز و دليل الوقوع .	بخلط بير	الفزالى،		Y
۽ يسة ،	لف من الرو	موقف الس		,
ت العصرفسة •	رو ° ي ة بتفاو	تغاوت الر	—	૧
أيه حتى النهاية .	تىسك بر	الفزالي	 .	١.

الفصل الخامس

استعرض الفزالي رأى المعتزلة الذين قالوا: باستحالة رواية الله تعالى ، بنا على قولهم بنفى الجهة ب ورأى أن هو لا أقد بالفوا في التنزيم حتى حكوا باستحالة الروايمة .

وذكر أنه في الطرف المقابل: حكم العشوية (١) بجواز الروئية

(۱) يذكرشيخ الإسلام ابن تيمية أن مستى الحشوية في لفسسة الناطقين به ليس اسما لطائفة معينة لها رئيس قال مقالته فاتبعته حالجهمية والا تسعرية ولا اسما لقول معين ، من قاله كان كذلك. لهذا كان المو منون متميزين بكتاب الله ، وسنة رسوله ، فقولهم كتاب الله ، وإمامهم الذي يجب اتباعسه هو رسول الله حاملي الله عليه وسلم "راجع نقض تأسسيس الجهمية : ٢٤٢/١ ".

وأول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا اللفظ هو: عمروبن عبد _ رئيس المعتزلة _ وذلك حين ثرّك له عن ابن عمر شسس، يخالف قوله . فقال : كان ابن عمر حشويا ، نسبة الى الحشسو ، وهم العامة والجمهور _ كما يسميهم ابن تيمية _ وأخسذ عسن متأخرو الرافضة _ القرامطة الباطنية _ فسموا بذلك كمل سسن اعتقد صحة ظاهر الشريعة . والفلاسفة تسمى من أقر بالمعساد الجسمى ، والنعيم الحسى : حشويا ، والا شاعرة سموا من أقسر بما ينكرو ته من الصفات ، و من يذم ما دخلوا فيه من بدع أهسل الكلام والجهمية والإرجا عشويا ، "راجع الفتاوى : ٣/٥٨١،

_بنا على قولهم بإثبات الجهدة ، فوقعوا في التشبيه _ كسار عم أبو هامد _ بقوله : _ " وأما المعتزلة فإنهم نفّوا الجهدة ، ولم يتمكنوا من إثبات الروايدة دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع ، وظنوا أن في إثباتها إثباتا للجهدة ، فهوا لا تفلفلوا في التنزيد ، محترزين من التشبيه فأفرطوا ، والحشوية أثبتوا الجهدة ، احترازا من التعطيل فشبهوا "(()).

شميدى الفزالى أن رأى الأ شاعرة _ ويسميهم أهل السنة _ هو الرأى الوسط بين التفريط والإفراط _ وهو الذى يعثل الاقتصاد في الاعتقاد : "فوقق الله أهل السنة (٢) للقيام بالحق ، فتفطنسوا للمسلك القصد ، وعرفوا أن الجهة منفية ؛ لا نبها للجسمية تابعة وتتسّة ، وأن الرو يه ثابته "(٣) .

و هذا الرأى الوسط الذى يدعيه الفزالي هو أن رو" يـة اللــه تمالى جائزة في الدنيا ، وواقعة في الا خرة ، واست دلاله في اثبات هذه الدعوى لا يختلف كثير اعن استدلال بقيـة أصحــابه من الاشاعرة ،

وصعأن الفزالي يشارك المعتزلة في قولهم بنغى الجهسة ،
إلا أنه يخالفهم في أن نفى الجهة عن الله تعالى لا يستلزم الحكسم
باستحالة هذه الرواية و نتعرض هنا لذكر استدلاله على جسواز
الروايسة ،ونذكر تصويره لها ، وكيف حاول أن يثبت أن جوازها

⁽١) راجع الاقتصاد في الاعتقاد: ١٨٠٠

⁽٢) الا شاعرة يطلقون على أنفسهم أهل السنة والجماعة .

⁽٣) الاقتصاد : ص ١٦ ، ١٩٠

لا يتنافى معالقول بنفى الجهدة ، ثمنذكر بعد ذلك موقفنا مسدن الفزالى في هذه المسألة :

الاستدلال على جواز الرواية :-

قرر الفزالى _ كما أسلفنا _ جواز رو يه الله تعالى في الدنيا ، وقد استدل على هذا الجواز بدليلين عقليين نوجزهما فيمايلي : الدليل الأول ؛ أن الله عزوجل _ موجود وذات ، وله بمسوت وحقيقة ، ويخالف بقية الموجودات في أنه يستحيل اتصافه بالمحدوث ، أو اتصافه بصفة قد تدل علسس المحدوث ، فكل ما يصح أن تتصف به الذوات الموجسودة ، يصبح أن يتصف به الله تعالى ، بشرط ألا يدل علسس يصبح أن يتصف به الله تعالى ، بشرط ألا يدل علسس

فالله بسبحانه وتعالى بيصح أن يُعلم بالأن تعلق العلم به يتفق مع الشرط السابق و يرى الفزالي أن الروايدة نوع من العلم ، وعلى ذلك يجوز أن يُرى ، يقول الفزالي :

" إن البارى _ سبعانه _ موجود وذات ، وله ثهسوت و حقيقة ، وإنها يخالف سائر الموجودات في استحالة كو نسه حادثا ، أو موصوفا بما يدل على الحدوث ، أو موصوفا بما يدل على الحدوث ، أو موصوفا بما يدل على ما بصفة تناقض صفات الإلهية من الملم والقدرة وغيرهما . فكل سايصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى _ إن لم يدل على المحدوث ، ولم يناقض صفة من صفاته _ .

والدليل عليه: تعلق العلم به ، فإنه لمّا لَـمْ بِسُو * تُـ الى تفير في ذاته ، ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث ، سَرَّقَى بينه وبين الا عسام والا عراض

فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته ، والروايسة نسوع علم ، لا يوجب تعلقه بالمرعى تفير صفة ، ولا يدل على حسدوث ، فوجب الحكم بها على كل موجود "(١) .

وهذا الدليل قريب مما استدل به أبو الحسن الا شمرى (٢) الدليل الثاني: وقد بناه الفزالى على أساس حقيقة الروا يست الروا يست الروا يسة مساوية لتلك الحال التي يدركها الرائي عند النظر إلى الا حسام والا لوان _ كما يظسن المسنكرون _ وإنما الروا ية نوع من الإدراك ، هو كمال و مؤسد كسف بالنسبة إلى التخيّل ، و يوضح ذلك بالمثال فيقول:

(۱ فإنا نرى الصديق مثلا ، ثم نُفمض العين ، فتكون صورة الصديق هاضرة في دماغنا على سبيل التخييل والتصور ، ولكسا لو فتعنا البصر أدركنا تفرقة ، ولا ترجم تلك التفرقة إلىسى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال ؛ بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق ، وليس بينهما افتراق ، إلا أن هدد ،

⁽١) الاقتصاد : ص ٢٠٠٠

⁽۲) راجع شرح المواقف للشريف الجرجاني: ١٩٨٠ وبيان تلبيس الجهمية لابن تيمية ٢/٤٥٣٠ والإبانة عن أصول الديانة ؛ لا بي الحسن الا شعرى: ١٥٥ تحقيق د / فوقية حسنين ط ١ سنة ١٩٩٧هـ وفيه يقول الا شعرى: " فلما كان الله عبر وجل عوجود المشتميل أن يُرينا نفسه " وجدير بالذكر أن شيخ الإسلام أقرهذا الدليل واجع تلبيس الجهمية ٢/٢٤٣ وما بعدها.

العالة الثانية كالاستكال لحالة التخيل "(١) فالتخيل نسوع من الإدراك ، إلا أن الرو ية فيها إدراك أتم و أوضح و ويقر الغزالي أن هناك أشيا نعلمها ، ولا نتخيلها ، فالملسم بذات الله تعالى وصفاته نعلمه ولا نتخيله ، فان أضسيف إلى هذا العلم كشف ومزيد استكمال سمى هذا رو يسة ، كما نسى الصورة المبصرة السطابقة للمتخيّلة رو يستة: "فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيسه استكمال ، نسبتُه إليه نسبة الإيصار إلى التخيل أ فسإن كان ذلك مكنا ، سينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى التخيل رو يسة ، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رو يسة ، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال غير محال في الموجسودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة ، وكذا في ذات الله سبحانه و صفاته " (٢) .

ويرى الفزالى أنه ليس هناك ما يحيل الرّو يدة ؛ بل إن العقل يقول بإمكانها فنعن نقول ؛ إن ذلك غير محال ، فإنسسه لا مُعيلٌ له ؛ بل العقل دليل على إمكانه "(٣) .

⁽١) الاقتصاد: ص٦٤٠

⁽٢) المصدرالسابق: ص٥٦٠

⁽٣) ألمصدر السابق : ص ١٥٠

ثم يتعرض الغزالى للمانع من الرواية في الدنيا بكسسلام يسهدونيه تأثره بالفلسفة والتصوف ، فيقرر أن المانع من الروايسسة في الدنيا ؛ إنما هو اشتفال النفس (١) بأمور البدن ،

"وكما لا يتبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سوال" في المين سببا _بحكم اضطراد العادة _ لا متناع الإيصار للمتخيلات با فسلا يبعد أن تكون كدورة النفس ، و تراكم مُجبِ الاسفال _ بحكر المعلومات ، (فإذا بُعيْرَ ما فسو المعلومات ، (فإذا بُعيْرَ ما فسو الصدور)، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصُفيت بأنواع التصفيدة والتنقيدة بالم تمتنع أن تشتفل بسببها لمزيد استكمال واستيف والتنقيدة عن الله _ سبحانه _ أو في سائر المعلومات ، يكون ارتف و درجته عن العلم المعمود كارتفاع درجدة الإبصار عن التخيل ، فيصبر عن ذلك بلقا الله تعالى ومشاهدته ، أو رو " يتبه ، أو إيصا ره ، أو ما شقت من العبارات " (٢) .

واذا تأملنا في كلام الفزالى هذا وجدناه لا يقول بأن اللسه يرى بالا بما ر ، وإنما يرى أن النفس إذا صفت من الملائق البدئيسة يتعقق لها مشاهدة الذات العلية ، ويسمسى ذلك و يسة وإبصارا.

⁽۱) يرى الفزالى ــكما يرى الفلاسفة ــأن النفسجوهر لطيف مجرد عن المادة وأن من طبيعتها إدراك المقائق إذا صفت ، وتخلصت منشوائب البدنية ،

راجع "معراج السالكين " للفزالى ــ القصور الموالى ١١٧/٣ وما بعدها (الفصل الثاني في حقيقة النفس) •

⁽٢) الاقتصاد: ص٥١،٦٦٠

والنصوص القرآنية بوالا عاديث النبوية كلما تسنص على أن رو يسسة الله تعالى إنا هي بالا بصار ، كما قال تعالى " وجوه يومئذ ناضوة ، إلى ربها ناظرة "(١) وقوله _ صلى الله عليه وسلم " إنكم سيسترون ربكم كما ترون هذا القر "(٢) .

أما رو" يسة الله في الا خسرة ، فان الشزالى يقور أنها واقعسة للمو" منين ، ويستدل على ذلك بطريق الشرع ، كما يقرر إجمساع السلف على ذلك ، ويستدل بما ورد من الابتهالات في طلب لسذة النظر إلى وجه الله الكريم . كما قرر أن أقوى ما يدل على وقوع الرو" ية سو" ال موسى عليه السلام للها في قوله تمالى " قال رب أرنى أنظر اليك "(٣) فطلب موسى للرو" ية دليل على عدم استحالتها فموسى رسول ، ويستحيل أن يجهل أن الله ليس بجهة ، وحج ذلك يرى أن موسى يستحيل أن يعتقد أن الله حسم في جهة ،

ثم يناقش الغزالى المعتزلة في استدلالهم على استطالة الروئية بقوله تعالى "لن ترانى "(؟) وقوله تعالىدى "لا تدركه الا بمسار "(٥).

⁽١) سورة القيامة: الآيتان ٢٢ • ٢٣٠

⁽٢) أخرجه البخارى ج في المواقيت ١٦ والا أذان ١٣٩ ، كسا أخرجه أبو داود ، والترمذى ، وابن حنبل ، وورد الحديث بلفظ " ترون ربكم كما ترون القر ليلة البدر ، لا تُضارُّون في رو " يته " ، وفي رواية " كما ترون الشمس ليس دونها سحاب " ،

⁽٣) سورة الاعراف : من الآية ١٤٣٠

⁽٤) سورة الأعراف : من الآية ١٤٣٠

⁽٥) سورة الائتمام: من الآية ١٠٢٠

فذكر أن قوله تعالى "لن ترانى" جواب لطلب موسى الرو" يسة في العال ، وليس معنى ذلك استحالتها ، لان النفسى فى حسسق موسى على الخصوص لا على العموم ، وإنما يدل النفى على الاستحالية فيما إذا طلب موسى الرو" ية في الا خسرة ، فلو قال : أرنى أنظ سرإليك في الا خبرة ، فأجابه المولى : "لن ترانى " لكان ذلك دليلا على نفى الرو" يسة ،

"وأما قوله تمالى "لا تدركه الا بمار " فمعناه: لا تحييط به ، ولا تكتفه من جوانيه كما تحيط الروعية بالا جسام "(١) .

ولسنا نختلف مع أبى حامد على جواز روا ية الله تعالى في الدنيا ، ولا في وقوعها في الاخرة ، ولكنا نأخذ عليه مايلي :-

أولا: إن الفزالى لما قال بنفى الجهة عن الله تعالى ، كان لزاسا عليه أن يشارك المعتزلة في القول باست حالة الرو يسئة بالكسه _____ رغم مشا ركتهم في نفى الجهسة ___ قال بجواز الرو يسسة ووقوعها ، وأخذ يناقشهم في العاعهم : أن نفى الجهسة يستلزم نفى الرو يسة ، ودخل بذلك في متاهات كثيرة ، ومناقشات عقيسة أدت به إلى تصوير الرو يسة تصويرا يخرجها عن كو نهسارو يسة ، حيث قرر _ كما أسلفنا _ أن النفوس عند صفائها تدرك ذات الله تعالى ، فتسميته لذلك رو يسة مغالط _ .

ولو أنه سلك طريق السلف في إثبات الجهة ، لما احتساج إلى هذا المنا ، ورو يسة الله تمالي عند السلف ـ تقع بالأبصار يسوم

⁽١) الاقتصاد : ١١٥٠

القامة لعباده المو منين ، أما الرو يسة في الدنيسا وقسد وان كانت جائزة عقلا _ إلا أنها غير واقعة فعلا ، وقسد يقع بالفعل نوع من المشا هددة القسلبية _ كما يسرى الفزالي _ إلا أن هذا لا يسمى رو أيسة و من طسسن ذلك فهو مخطى . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : _

"من عباد الله من يحصل له مشا هدة قلبية تخلب عليه حتى تفطيم عن الشعور بحواسه ، فيظنها رو يسلم بعينه ، وهو غالط في ذلك، وكل من قال من المبال المتقدمين أو المتأخرين: إنه رأى رسه بعيني رأسه ، فهسو غالط في ذلك بإجماع أهل العلم والإيمان .

نعم رواية الله بالا بصار هي للموا منين في الجنعة ، وهي أيضا للناس في عرصات القيامة ، كما تواترت الا حاديست عن النبي سطلى الله عليه وسلم سعيث قال : (إنكم سيترون ربكم ، كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب ، وكما ترون القر ليلة البدر صحوا ليس دونه سحاب ،

ثانيا: استدل الفزالى على جواز الروئية بدليلين عقليين ــوقد مر ذكرهما - وتبين لنا ما فيهما من تعقيد وخطابــة ، وليته ســلك المسلك الصحيح في إثبات جواز الروئيــة ، وهو النصوص الواردة في الكتاب الكريم . وهذا هو المنهج الذي سلكه السلف (٢).

⁽١) مجموع الفتاوى: ٣٩٠/٣٠

⁽٢) "كما فعل شيخ الإسلام في النصالسابق ، وكما فهل ابن القيم في كتابه "حادى الارواح" ص ١٩٦ ، ٢٣٨ – ٢٤٢ فلم يحاول أن يأتي بدليل عظى واحد ــ كما فعل الفزالي وغيره -

وكان صاحب المواقف أدق من الفزالى ، ومع أنه جسم بين الاستدلال العظى ، والاستدلال النظى ؛ إلا أنسمه أشار إلى أن الا صل والعمدة في هذا الباب على الاستدلال النظى (١) .

على أن شارح المواقف انتقد مبالفة المصنف في ترويج المسلك العقلى حيث قال: "وفي هذا تكلفات أحسل وللملك عليها أدنى تأمل ، فإذا الأولى ما قد قيسل وللمناف عليها أدنى تأمل ، فإذا الأولى ما قد قيسل وللمناف عليها أدنى عامل أولى ما قد قيسل في هذه المسألة على الدليل المقلى متعذر، فأنذ هبإلى ما اختساره الشيخ أبو منصور الماتريدى (٢) من التمسك بالظواهر النقلية "(٣) .

⁽١) راجع شرح المواقف للجرجاني : ص ١٨٨٠

هو محمد بن محمد بن محمود ، المصروف بأبي منصور الماتريدى ، (Y) نسبة الى "ماتريد" وهي محلة بسمرقند فيما وراء النهسر . ولد حول منتصف القرن الثالث ، وتوفى سنة ٣٣٣ هـ وقد نسب إليه والى أضباعه مذهب الماتريدية أحد مذاهب علم الكلام ، وقد ثبت أن آراء م في جملتها مستوخاة من آراء أبي حنيفة في المقائد ، وكانت آراوم ، تميل إلى المقل ، ويضفه الهاحثون في الموقف الوسط بين الائشا عرة والممتزلة ، ومع ذلك نجده في موضع الخلاف يتجمه إلى العقل أساسا كما هو الحال في مسألة الروايسة _ وقد قال الماتريدى بأن معرفة الله بالعقل ، وأن للا شياء تهما وحسنا والعقل يدرك ذلك. كما خالف المعتزلة والا شاعرة في أفعال العباد ، و مشكلة الجبر والاختيار ، و يمتبر الماتريدى من الموولين للصفات الخبرية ، إلا أنه أثبت روسية الله في الاحمرة ، والله و حده هو المختص بكيفها وأحوا لمسسا ، كما يرى أن الموامن لا يخلد في النار يوم القيامة "راجع تاريسخ المذاهب الإسلامية : لمحمد أبي زهرة : ١٩٥/١ - ٢١٠

⁽٣) شرح المواقف للجرجاني : ٥٢٠٨٠

ثالثا: ولقد وقع أبو هامد في خطأ كنا نها به عنه عميث استدل على السندل على الله وقوع الروعية بطلب موسى عليه السلام ـــ

فهو يمد د أدلة الوقوع شرعا فيقول "الطرف الثانى في وقوصه شرعا : وقد دل الشرع على وقوصه ، ومدارك كشسيرة " وبعد أن يشير إلى دعوى الإجماع من الا ولين في ابتحالهم إلى الله في طلب لذة النظر ، وإلى أحاديث الرسسول لله عليه وسلم لله يقول " ومن أقوى ما يدل عليمه لله عليه وقوع الروايسة شرعا لله سوال موسى "(١) .

فهذا الطلب انما يستدل بسه على جواز الروا يسسة لا على وقوعها ، وإنما يستدل على الوقوع بالآيات القرآئيسة، والا على النبوية ، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية (٢)، فقد استدل بالدعا المأثور "اللهم إنى أسألك لذة النظسر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك في غير ضراً مَنْ مَنْ ، ولا غشنة في أسر هنالة "(٣).

وبما جاء في صحيح مسلم وغيره عن صُهِيب ، عن النهسي _ صلى الله عليه وسلم _ قال :

أِذَا دَخُلُ أُهُلُّ الْجِنْقِ الْجِنْةَ ؛ نادى منادِ ؛ يَأْهُسُلُ الْجِنْةَ ، إِنَّ لَكُم عند اللهِ مُوْعَدَّا يُرِيدُ أَن يُنْجِزَلُنُوه ، فيقولون ؛ ما هو ؟ أَلْم يَسُبِيَّضُ وجوهنا ، ويدخلنا الْجنسسة ،

⁽١) الاقتصاد: ١٦٥

⁽۲) سجموع الفتاوى : ۲۱/۱ ۲۲۴

⁽٣) رواه النسائي .

ويجورنا من النار؟ قال: في كشف الحجاب ، فينظرون إليه _ سبحانه _ فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه _ وهو الزيادة _ "(1). كما استدل بقوله تعالى في حق الكفار " كلا إنهم عن ربهم يوسئن في حق الكفار " كلا إنهم عن ربهم يوسئن في حق الكفار " كلا إنهم عن ربهم يوسئن في محوبون . ثم إنهم لصا لوا الجميم "(٢) وقد علق على ذليك بقوله: " فمذاب الحجاب أعظم أنواع المذاب ، ولذة النظرر إلى وجهه أعلى اللذات ، ولا تقوم حظوظهم من سائر المخلو قريبات مقام حظهم منه تعالى "(٣) .

وهكذا يسلك السلف مسلكهم في الاستدلال بالثاب اللسه ، وسنة رسوله صملى الله عليه وسلم صعلى أن الرواية واقعصصة شدرعا .

هذا وقد تعرض الغيزالى لموضوع الرواية في بمضموا لفاته الا أخرى مكررا ما ذكره في الاقتصاد . إلا أنه أضاف أن الرواية تتفاوت بتفاوت المعرفة في الدنيا " ولما كانت المعرفة على درجات متفاوتسة كان التجلّى أيضا على درجات متفاوتة "(٤) .

⁽١) في المديث الشريف اشارة الى أن معنى الزيادة في قولسسه تمالى "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة" (سورة يونس: الآية ٢٦) هي روً ية الله ـ سبحانه ـ في الجنة .

⁽٢) سورة المطففين ؛ الآيتان ١٦٠١٠

⁽٣) مجموع الفتاوى: ٢٧/١ ، ولمزيد الإيضاح للمذهب المطفى في الاستدلال على رو°ية الله: راجع مجموع الفتاوى: ٣٤٠/١٣ - ١٣٧/٣ ، ٣٤٠/١٧ ، ٣٤٠/١٧ ، ٣٤٠/١٧ ،

⁽٤) ممارج القدس للمزالي : ص ٦٠٠٠

كما يضيف مقاونة بين لذة النظر إلى الذات الإلهية ، وبيسسن اللذائذ الا خرى مصراً على رأيه في نفى الجهة مد ((ولا ينهفى أن تفهم من النظر ما يقهمة الموام والمتكلمون ، فيُحتاج في تقديسره إلى جهة ومقابلة ، فذلك مِنْ نَظْرِ من أقعده القصور في بحبو حسة عالم الشهادة ، حتى لم يجاوز المحسوسات)) (١)

على أن رو يسة الله لا تقع في الدنيا حتى في المنام ، ومسا يرى في المنام مثال (٣) لا يشل ، لا نُ الله منزه عن المثل ، لا المثال ، " فيقول النائم ؛ رأيت الله تعالى في المنام ، لا بمعنى أنسسس رأيتُ ذاته ، بل بمعنى أنه رأى يثالَه "(٤) .

⁽١) ألا ربعين في أصول الدين للفزالي : ١٩٦٥٠

⁽٢) مشكاة الا توار للفزالي : مجموعة القصور العوالي : ٧/٢ وماهمدها .

⁽٣) ويعنى بالمثال: ما يوضع الشيء ، و بالمثل ؛ ما يشبه الشيء .

⁽٤) المضنون به على غير أهله مجموعة القصور العوالي : ١٢٨/٢-

وهكذا نجد الفزالي _ وبعد أن وقفنا على أفلب مو لفاتسه في مراحسله المختلفة _ ظل متسكا برأيه في تصويسره لحقيقة الرو يه . هذا التصور المبنى على أساس نفى الجهة ، والسندى أخرج حقيقة الرو يه ، إلى معنى أبعد ما يكون عن الحقيقية _ كما فصلنا ذلك من قبل _ (١) .

⁽۱) لمزيد الإيضاح في تصور الفزالي للرو"ية : راجسع أيضا :
إحيا علوم الدين : " قواعد المقائد " : ١٠٨/١ - ومصراح
السالكين مجموعة القصور الموالي : ١١٦/٣-١١٧ -

المفصل السياد س

الميغيات الميظيي

(صفات السمانيي)

صغة القدرة ، وعمومها ، و تعلقها .		1
صفة العلم،		
رد الفرالي على الفلاسغة في إنكارهم العلم الحزئيات	*****	٣
الرد على جهم القائل بحدوث العلم .	-	٤
صفة المياة .		٥
صفة الإرادة.		ŗ
الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص .		Y
عموم الإرادة و تعلقها بسائر السكنات .	-	٨
الإرادة غير الا مر غير الرضى •		٩
السمع والبصر لا يرجعان إلى العلم،) •
الإدراك يرجع إلى العلم.		11
هذه الصفات زائدة على الذات.		1 7
لله المثل الاعلى .		۱۳
الصفات قائمة بالذات لا تنفك عنها.		1 8
الصفات لا هو ولا غيره .		10
صفات الله قديمية .		F (
أسماء الله كذلك قديمة .).Y
تعلق الصفات المعقلية .		1.

الفصل السادس

للصغات العقلي

(صفات المعانسي)

تعرض الفزالي لبيان هذه الصفات ، وهي القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحسياة ، والسمع والبصر ، والكلام ، كما استدل طسس شهوت كل صفة ، و في نهاية حديثه عن الصفات ذكر أحكاما عاسسة تتعلق بها ،

وسأجمل رأى الفزالي في صفات المعانى ، والا محكام التسسى ذكرها . إلا أننى سأفرد لصفة الكلام فصلا خاصا ، نظسسرا لا هيستها من ناهية ، و تعدد الا مكام التي تتعلق بها من ناهيسة أغرى ، ولا ن رأى الفزالى لا يتفق مع منهج السلف فيها . كسسا سأخصص فصلا لموقف الفزالى من تعلق قدرة الله تعالى بأفعسسال العباد ، لنرى موقف من هذه الشكلة التي تشعبت فيها الآرا .

وأذكر فيما يلى رأى الفزالى في كل صفة من الصفات

أولا: صفة القدرة:

يعترف الفزالى صفة القدرة بأنها عبارة عن "الصفة التي بهــــا يتهيأ الفعل للفاعل ، وبها يقع الفعل "(١) .

⁽۱) الاقتصاد : ص ۱۷۰ وراجع إحيا علوم الدين : قواعد العقائد : ۱/۹۰ في إثبات صفات المعاني . والأربعين في أصول الدين : ص ۱ ، ۱۷ والمضنون الصفير : القصور العوالى : ۲/۱۸۵۰

ويستدل على ثلوتها لله تعالى بقوله : " ندّى أن مُحسد تُ المالم قادر ولا أن العالم فعل مُحكم مرتب مُتقن منظوم و مشتمل طسي أنواع من العجائب والآيات وذلك يدل على القدرة "(١) .

وكون العالم فعلا متقنا محكا أمر معلوم بالحس والمساهدة ، كما أن كل فعل هذا شأنه لا بد أن يكون فاعله قادرا ، وهذا مُدرَك بالعقل ، ولا يُحتاج في إثباته إلى دليل ، ومع هذا يقيم الغزالسي دليلا آخر يثبت به القدرة ، ويثبت في نفس الوقف أنها زائد تعلى المذاحث مؤداه : أن الفعل الما درعن الله تعالى : إما أن يَصدُر عنه لذاته ، أو لا مرافع عليه ، وباطسل أن يقال : صدرعنه لذاته ، إذ لو كسسان كذلك لكان قديما مع الذات ، فدل ذلك على وجود أمر زائد عسسن الذات وهو صفة القدرة (٢) .

ويضيف الفزالي: أن قدرة الله تتعلق بجميع المسكنات المستمسرة المدوث، ومعنى هذا أن المقدورات لا نهاية لها ؛ ما دامت المكتات لا نهاية لها .

كما أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل لا أنه لا يقبل الوجود في ذاته و فلا يقال : إن غير المعلوم لا يدخل في نطاق القدرة ولا أن خسلاف المعلوم إن كان ممكنا فهو مقدور ، وإن كان معالا فهو معدوم لا يقسل الوجود ، فلا تتعلق به القدرة .

⁽١) الاقتصاد: ص٥٧٠

⁽٢) . المصدر السابق: ٣٢٠٠

ثانيا : صفة العلم :-

يقرر الغزالى أن الله عالم يجميع المعلومات ــالمو جــونو منهــا والمعدوم ، القديم منها والحادث ــ ويعنى بالمعلوم القديــم: ذاتّه تعالى وصغاتِه ، لأن الله عالم بغيره ، فلا شــك أنه عالــــم بذاته وصفاته ،

ويستدل على ثبوت العلم لله سبحانه بالإنقان والإحكسسام في هذا العالم الموجود المشاهد ، فيقول : " و معلوم أنه عالم بغيره بالأن ما يطلق عليه اسم الفير ، فهو صنعه المتقن ، و فعله المحكسم المرتب . وذلك يدل على قدرته ، على ما سبق لله فإن من وأى خطوطا منظو منة ، تَصُدُر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب في كونه عالسا بصنعة الكتابة ، كان سفيها في استرابته ، فإنا قد ثبت أنسه عالم بذاته و بغيره "(١) .

ويضيف الفزالى أن معلومات الله تعالى غيرٌ متناهية (٢) الأن الموجود في الحال وإن كان له نهاية وإلا أن ما سيو جد فرست المستقل غيرٌ متناه .

هذا وقد عاب الغزالي على الفلاسفة إنكارهم لعلم الله بالجزئيات، بل كفرهم بذلك في كتابه "تهافت الفلاسفة "فبعد أن ذكر قولهرم الذى يعتمد على أن الجزئيات متفيرة ، وعِلْم الله بها يستلزم التّفير في الذات . وبعد أن ناقش مقولتهم ، بيسّن أن التفير إنما هو فيسي

⁽١) الاقتصاد: ص٩٠٠

⁽٢) راجع مصراج السالكين: ص١٣٦، ١٣٦٠ ـ القصور الموالسي - الجزُّ الثالث .

متعلّق العلم ، لا في العلم نفسه ، ولا في ذات الله العالِم (١) .

كما أن الفزالى قد تمرض لما ذهب إليه " جهم بن صفحوان "

من أن علم الله بالحوادث حادث ، وذكر حجمة جهم في ذلك ،

من أن علم الله يوجود المالم الآن: إن كان قد وجل في الأزل ،

كان جهلا إلا أن المالم لم يكن قد وجل بعد . فعلمه إنّا يوجود

المالم إنها يكون بعد وجود المالم . يقول الفزالى : " أما العلمم بالحوادث : فقد ذهب جهم إلى أنها علوم حادثة ؛ وذلك لا أن الله تمالى الآن لله علما مأن العالم كان قد وجد قبل هذا ، و همو في الا زل إن كان عالما بأنه كان قد وجد كان هذا ، و همو وإذا لم يكن عالماً بأنه قد وجد كان جهلا لا علما ، وإذا لم يكسان عالما وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن المالم كسان قد وجد تبل هذا ، وهران عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن المالم كسان وجد تبل هذا ، وهران عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن المالم كسان على رأى جهم بقوله : --

"البارى _ تعالى _ في الا أزل علم بوجود العالم في وقت وجوده . وهذا العلم صفة واحدة ، مقتضاها في الا أزل : الملم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود : العلم بأنه كائن ، وبعده : العلم بأنه كائن ، وهذه الا حوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكسو فا لله _ تعالى _ بتلك الصفة ، وهي لم تتغير ، وإنا المتغير أحوال العالم "(٣) .

⁽۱) راجع تهافت الفلاسفة: للفزالي: ص٢٠٦، ومعراج السالكين:
• القصور العوالي: ٣٠/٣١-١٣٤،

⁽٢) الاقتماد : ص١٢٨٠

⁽٣) المصدرالسابق : ص ١٣٩٠٠

ثالثا: صفة الحياة: ــ

ويقرر الفزالي أن العلم بدأن الله تعالى حسى بعلوم بالضرورة ؛ ما دام قد ثبت أنه عالم وقادر " فإن كون العالم القادر حيا ضروري" ؛ إذ لا يُعْنَى بالحي إلا ما يشعر بنفسه ، و يعلم ذاتب وغيره ، والعالم بعميع المعلومات ، والقادر على جميع المقدورات ، كيف لا يكون حياً ؟ " (١)

رابعا: صفة الارادة: -

ويستدل الفزالي على ثبوتها لله تعالى بأن أى فعل يصدر عن المغالق تحيط به ضروب الجواز المعروفة ، فيّحتاج إلى مرجح يرجح أحد المتقابلين عن الآخر (٢) ، وهذا الترجيح لا بد له سن مرجح زائد عن الذات هو صفة الإرادة : "الفعل المادر منسه حالى حد مختص بضروب من الجواز ، لا يتميز بمضها عن الهمسض إلا بمرجح ، ولا تكفى ذاته للترجيح ، لأن نسبة الذات إلىسم الضدين واحدة + فها الذى خصص أحد الضّد ين بالوقوع فسسم

⁽١) الاقتصاد : ص ٩١٠

⁽٢) يمنى أبو هامد بضروب الجواز الأمور المتقابلة ، التي تتملق بها صفة الإرادة وهي : الوجود أو العدم ، الصفة ، والزمان ، والمكان ، والجهة ، والمقدار .

وقد جمعها بعضهم بقوله:

الا مور المتقابسلات وجودٌنا ، والعدم ، الصفات أزمنة "، أمكنة أ، جهات كذا المقادير روى الثقسات

⁽٣) الاقتصاد: ص٩١٠

ويقرر الغزالي أن صفة العلم لا ترجح أحد المتقابلين كُلسك لا ن العلم صفة انكتاف ، لا صفة تخصيص وترجيح ، ويتعلق العلم بالمعلوم على ما هو عليه دون تغيير أو ترجيح أو تأثير : " فالعلم يتملق بالمعلوم على ما هو عليه ، ولا يجعل أحد الممكين مرجعا على الا خر ، بل يَعقل الممكين ، ويَعقل تساويهُما "(١) ، علم الله لا يَعقل الممكين ، ويعقل تساويهُما "(١) ، علم القدرة ، بل لكانت أفعالنا نحن واقعة لمجرد أن الله يعلمه على دون أن يكون لإرادتنا أيُّ دخل ، وهنا يُورد الفزالي اعتراض الون أن يكون لإرادتنا أيُّ دخل ، وهنا يُورد الفزالي اعتراض الموا لا ترجح أحد الضدين ، فإن الإرادة القديمة أيضا لا ترجح أحد الضدين ، فإن الإرادة القديمة القديمة بالحركة دون السكون ؟ فيُحتاج إلى مُخصّص ،ثم يلسسنم السوال في مخصص المخصص، ويتسلسل إلى غير نهاية "(٢) .

وعدد أن ذكر الغزالي أن هذا السوال قد حسّه حقول الفرق ، (٣)

⁽١) الاقتصاد: ص ٩١، ٩٢٠٠

⁽٢) المصدرالسابق: ص٩٣٠

⁽٣) ذكر الفزالي آرا الفرق الآتية :-

الفلاسفة: القاطين بأن العالم وجد لذات الله تعالى المجودة عن الصفات ، ولما كانت الذات قديمة ، فالعلم أيضا قديمه ، لا ن نسبة العالم إليه كسبة المعلول الى العلة .

المعتزلة: القائلين بأن العالم حادث ، وجد بإرادة حادثمة قائمة في غير محل .

الكرّامية : القائلين بأن العالم حادث ، وجد بإرادة حادثة ، قائمة بذاته تعالى . فأدى قولهم إلى أن ذات الله تكون معلا للحوادث . راجع الاقتصاد : ص ٩٣ - ٩٦ .

وبعد أن استعرض آراء هم في الإجابة عن هذا السوء ال ، وفسنده سده الآراء ، قرر أن الإرادة إنا هي صفة شأنها ترجيح أحسد الأمريسن المتساويين ، فالسوء ال عن سبب ترجيحها لا عد الضدين خطأ :

" وأما أهل المق فإنهم قالوا : إن المادنات تحدُّث بإرادة قديمة تعلّقت بها ، فميّزتها عن أضدادها المماثلة لها ، وقول القائل : إنسه لم تعلقت بها _ وأضدادها مثلها في الإمكان _ ؟ هذا سرو السعوال غطأ ، فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة ، شأنها تمييز الشروي على مثله "(١) .

عموم صفة الإرادة وتعلقُها بسائر المكتات:

ولم يرتض الفزالى رأى الممتزلة الذين ذهبوا إلى أن المماصي والشرور التي تقعمن العباد ، ليست مرادة لله تعالى ؛ بل هـــو كاره لها .

ويقرر أن إرادة الله متعلقة بكل ما يحدث في العالم ؛ لأن كل ما يحدث في العالم واقعتمت قدرته مسهمانه فلا بد أن يكون مرادا له.

يقول الفزالى: " إعلم أن الإرادة متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقسدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور ، وتخصصها به . فكل مقدور ، فكل مادي مقدور ، فكل حادث مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد ، والشر والكفر والمسميدة حوادث ، فهي إذًا له محالة مرادة " بنما شاء الله كان ، وما لسم

⁽١) الاقتصاد : ص٩٦٠

يشأ لم يكن . فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومُمْتقَدُ أهل السخة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين "(١) .

أماماير د هنا من إشكالات من قولهم : كيف يأمر بما لا يويد ؟ وكيف يريد شيئا وينهى عنه ؟ وكيف يريد الفجور والمماصى ؟ فتندفسع جميعا إذا علمنا أن الا مر غير الإرادة ، غير الرضى : " إذا كشفنا عن حقيقة الا مر ، وبينا أنه مباين للإرادة فاندفعت هسسنه الإشكالات "(٢) .

خامسا ، وسادسا : السمع والبصر :-

وقد استدل الفزالي على ثبوت هاتين الصفتين لله ـ سبحانه ـ بالنقل والعقل . أما الدليل النقلي فقوله تعالى " وهو السميسي البصير "(٣) ، وقوله تعالى حكساية عن إبراهيم عليه السلام - "لم تعبد ما لا يَسْمَعُ ولا يُسْبِصُرُ ولا يُفْنى عنْك شيْئا "(٤) فعمبسوده وهو الله تعالى سميع بصير .

وأما الديل العقلى ، فقد نصعليه بقوله : " معلوم أن الخالق أكل من المخلوق ، و معلوم أن البصير أكل مِن لا يسبس ، والسميسة أكل من لا يسمع ، ويستحيل أن يُثبت وصف الكمال للمخلوق ، ولا نُثبته

⁽١) الاقتصاد: ص٩٦ وراجع الإحيا : ١/٥١ والا ويعين: ص٩١ ومعراج السالكين: القصور الموالى: ٣٩١٠٠

⁽٢) الاقتصاد : ص٩٨ ، وسيتعرض الفزالي لذلك بالتفصيل في الفصل الا عير من محت الجائز في حق الله حين بحرض

[•] لمعنى الحسن والقبح . الذي أحال إليه في هذا الموضوع .

⁽٣) سورة الشورى: الآية (١١،

⁽٤) سورة مريم: الآية ٢٤٠

للغالق ، وهذان أصلان يوجبان الإقرار بصفة بعوانا "(۱) ، وهذان الا صلان بيوجبان الإقرار بصفة بعدان الا صلان بيوجبان الخالق أكمل من المخلوق ، والسمع والبصر كمال بيجب الاعتراف لبهما شرعا وعقلا ، فإن العلم كمال ، والسمع والبصر كمال ثان للعلم، ومن هنا لم يرتفي الغزالي قول من جمسل هاتين الصفتين عبارة عن العلم بالمسموع والمُبْصَرات ، وردّ على ذلك بقوله : " فإن قيل : إنما أريد به العلم ، قلنا : إنما تُصرَف ألفاظ الشسارع عن موضوعاتها المفهومة ، السابقة إلى الأفهام إذا كان يستعيل تقديرها على الموضوع ، ولا استحالة في كونه سميما بصيرا ، بل يجب أن يكسون كذلك ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القسرآن (٢) كنك ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القسرآن (٢) أسًا الذي يرجم إلى العلم فإنما هو الإدراك(٣) ، ومن ثم يرغسف الفزالي قول القائلين بإثبات صفة بهذا الاسم لسببين :—

⁽١) الاقتصاد : ١٩٦٠

⁽٢) المرجع السابق: ٥٩٨٠

⁽٣) ذكرشيخ الإسلام ابن تيمية الآراء في صفة الإدراك ، وحصرها في ثلاثة آراء :-

أ_ إثبات الإدراكات الثلاثة ،ونسب هذا القول للقاضي أبي بكر ، ،وأبى الممالى ،والبصريين من المعتزلة ،

ب_ نفى الإدراكات الثلاثة ،وإرجاعها إلى صفة العلم ، وهو قول بعض أضحاب الشا فعي وأحمد ، وكثيرين من أصحاب الا تُسعرى فيرجح الإمام أنه فصصحب الأشعرى المراع الأمام أنه فصصحب إلى الرأى الأول .

جـ إثبات ادراك اللمس فقط: ونسب هذا الرأى إلى • أكثر اهل المديث . وجمهور أهل السنة .

راجع مجموع الفتاوى : ١٣٥/ ١٣٦٠

- ان إدراك المسومات والمذوقات والملوسات مسسسن حيث أوصافها على يرجع إلى الانكشاف بصفة العلم ، لكسسن ذلك يكون من غير ماسة أو ملاقاة .
- إن صفات الله توقيفية ؛ ولم يرد في الشرع ذكر صفحة تسمى الإدراك ؛ "والجواب أن المحققين من أهل العلم مرحوا بإثبات أنواع الإدراك مع السمع والبصر والعلم ، المذى هو كمال في الإدراك ، دون الا سباب التي هي مقترنا بهما في العادة ، من الماستة والملاقاة ، فإن ذلك محال على الله تعالى ، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ الملمم

أحكام عامة في الصفات :-

ذكر الفزالى أحكاما تتعلق بالصفات نوجزها فيما يلي :الحكمُ الا ول :- هذه الصفات ليست نفس الذات ،بل هسي زائسدة
على الذات (٢) ، فالله تعالى قادر بقدرة ،عالم بعلم ، حى
بحياة ، مريد بإرادة ، وهكذا ، ويستدل على ذلك بسأن
من أثبت أن الله عالم قادر ، فيلزمه أن يثبت العلم والقسدرة ،
ويقال هذا في بقية الصفات ،

⁽١) ألاقتصاد: ص١٠٠٠

⁽٢) وراجع في هذا الحكم أيضا: الإحسيان: قواعد المقائد: ١١٠/١٠

ثم بتصدى للرد على الفلاسفة والمعتزلة الذين يتفقون في إنكار زيادة هذه الصفات على الذات ، وإن كان المعتزلة يناقضون الفلاسفة في صفتى الإرادة والكلام ؛ فيقولون : إنه مريد بإرادة زائدة على الذات يخلقها في غير محل ، و متكلم بكسلام زائد على الذات يخلقها في الجماد (١) ، وقد رد عليهما جميما بقوله : ...

" والماصلُ أنا نقول للفلاسفة والمعتزلة: هل المفهدومُ من قولينا عالمٌ عيْنُ المفهوم من قولينا موجود ؟ أوفيه إهارةٌ إلى وجدودٍ وزيادة ؟ فإن قالوا: لا ، فإذا كل من قال هدو موجود عالم ، كأنه قال هو موجود ، و هذا ظاهر الاستحالة.

واذا كان في مفهومه زيادة ، فتلك الزيادة : هل هسس مختصة بذات السعوجود أم لا ؟ فإن قالوا : لا فهو محال ؛ إذ يخرج عن أن يكون وصفا له . وإن كان مختصا بذا تسه ، فنمن لا نعنى بالعلم إلا ذلك . وهي الزيادة المختصسسة بالذات ، العوجودة السزائدة على الوجود ، الذي يحسُن أن يُشتق للموجود بسببه اسمُ العالِم "(٢) .

ويواصل رده بأنه يلزم من كون الصفات نفس السندات الا يختلف مفهوم كل صفة عن الا خسرى ب فيوس الا سسوالي أن تكون القدرة نفس العلم و هكذا : " مسفهوم والنساقاد ر ، مفهوم قولنا عالم أم غيره ؟

⁽١) راجع الاقتصاد: ص١١٤٠

⁽٢) المصدرالسابق: ص١١٦٠

فإن كان هو ذلك بعينه ، فكأننا قلنا : قــــادر قادر ، فانه تكرار معض ، وإن كان غيره ، فإذًا هو المـــراد ، فقد أثبتم مفهومين : أحدهما يعبّر عنه بالقدرة ، والآخـــر بالعلم "(١) .

ثم يختص ببو حامد المعتزلة بالرد على قولهم بأنه مربد بإرادة لا في محل بقوله: "لو جاز أن يكون قادرا بغيدر قدرة به جازأن يكون مريدا بغير إرادة ولا فرَقانَ بينهما "(٢) فما داموا قد أثبتوا إرادة زائدة ، فليثبتوا زيادة باقي الصفات .

ولا نختلف مع الغزالي في ثبوت هذه الصفات للسه ولا نختلف مع الغزالي في ثبوت هذه الصفات السه ولي المعتزلة والفلاسفة. وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فدعوى المدهسس وجود حى عليم قدير بصير ، بلا حياةٍ ولا علم ولا قدد رة و كدعوى قد رة و علم وحياةٍ لا يكون الموصوف بها حيا عليما قديرا ، بسل دعوى شي وجود ، قائم بنفسه ـ قديم أو مُحدَّث م عسري عن جميع المفات متنسع في صريح المقل "(٣) كما نوائق ميخ المواسد : إن الصفات زائدة على الذات ، وقد أقسس شيخ الإسلام القائلين بذلك " وإذا قال من قال من أهسل الإثبات للصفات : أنا أثبت عفات الله زائدة على ذاته ، فحقيقه "دلك أنا أثبت على ما أثبتها النفاة أحسن الفات اعتقدوا ثبوت ذات مجردةٍ من الصفات ،

⁽١) الاقتصاد: ص١١٦٠

⁽٢) المصدرالسابق: ص ١١٩٠

⁽٣) مجموع الفتاوى: ٣/٦/٣٠

فقال أهل الإثبات : نحن نقول بإثبات صفاتٍ واعدةٍ على سب

غير أنه لا يليق بأبى حامد _ مهما حسن قصده في محاولة الإفهام _ أن يتنزل إلى هذا المستوى من التمثيل الذى يتنافى مع مقام الخالق وجلاله ، وعظمة صفاته العلية حين يقول موضحا معنى الذات العالمة " كما نشاهد شخصا ، ونشاهد نعلا ، ونشاهد دخول رجله فى النعل ، فله عسارة طويلة ، وهو أن نقول ؛ هذا الشخص رجله داخلة في نعله ، أو نقول ، هو منتمل ، ولا معنى لكونه منتملا إلا أنسب ذو نعل "(٢).

يقول شيخ الإسلام: " والله سبحانه لا تضرب للسسه الا شال التي فيها ماثلة لخلقه ؛ فإن الله لا مثيل له . بسل له المثل الا على . فلا يجوز أن يُشَرَك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول تستوى أفراده . ولكسسن يُستعمَل في حقه المثلُ الا على ، وهو أن كل ما اتصف بسه المخلوق من كمال ، فالخالق أولى به . وكل ما ينزه علسه المخلوق من نقص ، فالخالق أولى بالتنزيه عسنه "(٣) .

⁽١) مجموع ف الفتاوى: ٣٣٦/٣٠

⁽٢) الاقتصاد: ص٥١١٠

⁽٣) مجموع الفتاوى : ٣٠/٣٠

الحكم الثاني : _ هذه الصفات كلها قائمة بذات الله تمالى ، ولا يجوز _____ل مسلمان منها بغير ذاته _ سواء أكانت في محسلل أو غير معل _ .

وقد است دَل على أن الصفات قائمة بالذات _ لا تنفيك عنها أبدا _ بأنه ما دام قد ثبت وجود الصانع الخاليية للهذا الكون ، فيلزم أن يكون متصفا بهذه الصفات ؛ إذ لا يعقل أن يوجد صانع بدون قدرة أو إرادة : " فإن الدليل لسيال للهذا على وجود الصانع _ سبحانه _ دل بعده على أن الصانع تمالى بصفة كذا ، ولا نعنى بأنه تعالى على صفة كسدا إلا أنه تعالى على تلك الصفة ، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة ، وبين قيام الصفة بذاته "(١١).

ويرد الغزالى على المعتزلة في قولهم بحدوث الإرادة ، وأنها لا تقوم بمحل آخر ، وأنما تقسوم في غير محل ، كما لا تقوم بمحل آخر ، وأنما في غير محل ، كما زعموا أن الكلام لا يقسوم بذاته ، وأنسا يقوم بجسم هو جماد ، يرد عليهم بقوله :

" والعجب من قولهم إن الإرادة توجد لا في محسل؛ فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل ، فلُيج مُسؤ وجود ألعلم من العلم من العلم الكلام "(٢).

⁽۱) الاقتصاد: ص۱۲۲، راجع أيضا: معراج السالكين: مجموعة القصور العوالى: ١٣٢/٣٠

⁽٢) الاقتصاد: ص١٢٢٠

ولا نختلف مع أبي هامد في ذلك أيضا ۽ لا أن الصفيات لا يمكن أن تينفك عن ذاته تعالي، وفي هذا يقول شييخ الإسلام ابن تيمية: " والتّعقيقُ أن الذات الموصوفيية لا تنفكُ عن الصفاتِ أصْلاً ، ولا يُمكنُ وجودُ ذاتٍ خالييية عن الصفاتِ أصْلاً ، ولا يُمكنُ وجودُ ذاتٍ خالييية عن الصفاتِ "(١) .

بقي أن نتساءل : إذا كانت الصفات _ كما قرر الفزالى _ ليست نفس الذات ، وإنما هي زائدة عليها ، فهل يروى أنها غير الذات ؟

يجيبنا الغزالي عن ذلك فيقول: " وقد صح قول سن قال : لا هو ولا غيره "(٢) . و هنا لنا وقعة مع أبي حاسد؛ لا أن هذه العبارة : لا هي هو ، ولا هي غيره ، قد رد دها أبو الحسن الا شعرى وغيره _ كما أشار إلى ذلك الإمام ابسن تيمية _ و هي عبارة مجملة تثير من الوهم و التلبيس أكثر مسا يقصدونه من إثبات الصفات ، أو دفع إيهام تعدد القدما . ومن ثم لم يو ثرعن السلف لفظ الفيرية لا بالإثبات أو النفسي يقول شيخ الإسلام : _

" امتنع السلف والائمة من إطلاق لفظ الفير على الصفة منفيا أو إثباتا من لما في ذلك من الإجمال والتلبيسس، حيث صار الجهمي يعقول: القرآن هو الله، أو غير الله "(٣)

⁽١) مجموع الفتاوى : ٣٣٦/٣ . راجع أيضًا نفس المصدر: ٥٣٢٦٠٠

⁽٢) "المضنون به على غير أهله: مجموعة القصور العوالي: ١٣٤/٢.

⁽٣) مجموع الفتاوى : ٣٣٧/٣ . وراجع أيضا شرح الطحاوية : ص١٦٠

على أن الفزالي __إحقاقا للحق _ قد التزم بالتوقيف ، وفضل أن يتحدث عن صفات الله مطلقة دون أن يردد " لا هى ولا غيره " بل وفضل ألا يستعمل عبارة " زائدة عن الذات "استنادا إلى ما ورد في الشرع من إطلق الصفات : " مذهبنا أن الله _ سبحانه _ عالم بالكليات والجزئيات ، ولا يطلق عليه : لا علمه ذاته ولا غيرها بالائيات والجزئيات ، ولا يطلق عليه الا علمه ذاته ولا غيرها بالائيات التحكم بإضافة اسم إلى البارى _ تعالى _ وإطلاقه طريقة الشرع ، وليس في حكم الشرع ما يدل على أن العلم زائد ، بل ورد ذلك مطلقا ، وشهدت يدل على أن العام زائد ، بل ورد ذلك مطلقا ، وشهدت أدلة العقول على أن الله تعالى عالم ، وأن العلم لا يصح أدلة العقول على أن الله تعالى عالم ، وأن العلم لا يصح أديون موجودا قديما قائما بنفسه ، مستفنيا عسمن

الحكم الثالث: ____ أن هذه الصفات كلها قديمة بالانها لوكائست حادثة ، لكان الله تعالى محلا للحوادث ، وهو محال و ويستدل على استحالة كونه محلا للحوادث ، بأن الصفلات لوكانت حادثة ، لكانت جائزة الوجود ، وقد ثبت أن اللب تعالى واجب الوجود لذاته ، " فكل ما هو واجسب الذات ، فمن المحال أن يكون جائز الصغات ، و هسندا واضح بنفسه "(٢) .

كما يستدل على هذه الاستحالة بدليل آخر مو قراه : أن الصفات لو كانت حادثة ، لكانت الذات متصفة قبل حدوثها

⁽١) * مصراج السالكين : مجموعة القصور الموالى : ١٣٤/٣ و

⁽٢) الاقتصاد : ص١٢٣٠

بالضد أو منفكسة عنها ، و هذا الضد أو الانفكاك: إن كسان قديما ، استحال عدمه ، وان كان حادثا ، كان قلسسه حسادت لا محالة ، وقبل ذلك الحادث حادث و هكسلذا " ويو دى إلى حوادث لا أول لها ، و هو محال "(١) .

و هكذا نجد الفزالى _ كفيره من المتكلمين _ لا يجيسز قيام الموادث بذات الله تعالى . ولا نختلف مع الفزالى فيسس أن الله _ سبمانه و تعالى _ متصف أزلا بهذه الصفيات ، وأن هذه الصفات قديمية .

غير أننى أرى أنه لم يوفق في استدلاله الله ى اعستمد فيسه على استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ؛ فإن القسول باستحالة قيام الحوادث بذاتسه أمر لم يثبت لا في كتاب الله ، ولا في سنة رسوله ، بالإضافة إلى ذلك فنفى حلول الحوادث بالذات الإلهية أمر مجمل يستحتاج إلى تفصيل : " فإن أريسد به أنه سبحانه لا يحل في ذاته المقدسة شي من مخلوقات يست المحدثة ، أو لا يحدث له وصف متجدد لم يسكن ، فهذا نفى صحيح ، وإن أريد به نفسى الصفات الاختياريسة ، سن أنه لا يفعل ما يريد ، ولا يتكلم بما شا ، إذا شا من ... ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول ، والاستوا ، والإتيسان ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول ، والاستوا ، والإتيسان عليق بجلاله وعظمته ... فهذا نفى باطل "(٢)".

⁽١) الاقتصاد : ص ١٢٥٠

⁽٢) شرح الطحاوية : ص ه ٤٠

الحكم الرابع: __ أن الا سما التي تشتق من هذه الصفات السبيع قديمة ، فالله سبحانه قادر عالم مريد حسى سميع بصير متكلم في الا زل . وهذا أمر لا مناقشة فيه . غير أن الفزاليين استطرد هنا فتعرض للا سما التي تشتق من الا فعال ؛ كالرازق والخالق ، والمعز والمذل ، فذكر أن في المسيالية رأيين : أولهما ؛ أن ذلك صادق في الا زل ؛ إذ لولييم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتفير . وثانيهما ؛ أن ذلك يصدق لكان اتصافه به موجبا للتفير . وثانيهما ؛ أن ذلك لا يصدق با إذ لا خلق في الا زل ، حتى يكون خالقاً رازقاً .

ويرى الغزالى أن الله ـ سبعانه وتمالى ـ يسسسى فى الا أزل خالقا ورازقا بالقوة ، لا بالفعل ، فهو خالق فسي الا ول بعمنى أنه قادر على الخلق ، كما يسمى وازقا بعمنى أنه قادر على الخلق ، كما يسمى وازقا بعمنى أنه قادر على الرّزق ، يقول الغزالي :-

"السيف في الفمد يسمى صارما ، وعند حصول القطسع ، و في تلك الحالة من الاقتران يسسّى صارما ، و همسا بمعنيين مغتلفين ، فهو في الفمد صارم بالقوة ، وعسس حصول القطع صارم بالفعل ، وكذلك الما في الكوز ، يسمسى مرويا ، و هما إطلاقان مختلفان ... فبالمعنى الذى يسمى السيف في الفمد صارما ، يصدق اسما فبالمعنى الذى يسمى السيف في الفمد صارما ، يصدق اسما الخالق على الله تعالى من الا ولا ، فإن الخلق اذا جمدى بالفعل لم يكن لتجمد أمر في الذات ، بل كفل ما يشمترط لتحقيق الفعل موجود في الا وبالمعنى الذى يطلمون الما وجود في الا وبالمعنى الذى يطلمون الما الفعل الما يشمول القطع للسيف اسم الخالق لا يصدق في الا ولا " (١))

⁽١) الاقتصاد : ص١٣٦ ، وراجع أيضا المقصد الأسنى : ص٢٣٠٠

وما يقوله الفزالي ببنى على القول بان الحوادث لها أول ، وهو الرأى الذى نهب إليه جميع علما الكلام، و نرى أن سا ذهب إليه الفزالى لا يتفق معمد هب السلف من أن اللسسسه سبحانه _ لم يزل خالقا رازقا متكلما بالفعل ، ولا يو دى هذا الى القول بقدم العالم ، فانهم يقررون بأن كل فرد سن أفراد المالم حادث ، له أول :-

يقول شارج الطحاوية " فإنه تعالى لم يزل متكلمساً ، ولم تحسدت له صفة الكيلام في وقت ، وهمسكلاً أفماله التي هي من لوازم حياته به فان كل حسى فقسال ، والفرق بين الحسى والحيت الفمل ، ولهذا قال غيسسر واحد من السلف : الحى الفعسال ، وقال عثمان بين سميد : كل حى " فعسال ، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت سسن كل حى " فعسال ، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت سسن الا وقات معطلا عن كالمه من الكيلام والإرادة والفعل وأن الله يفعل أكسل من ألا " يفعل ، ولا يلزم من هسسنا أنه لم يزل الخلق معه ، فالله سبحانه لم متقدم علسى كل فرد من مخلوقاته تقدما لا أول له ، فلكل مخلوق أول ، والخالق سبحانه لا أول له ، فلكل مخلوق أول ،

كما يقول:

" والمقصود أن الذى دل عليه الشرع والمقل أن كلل ما سوى الله تعالى محدّث ، كائن "بعد أن لم يكن ، أملا كيون الرب تعالى لم يزل معطلا عن الفعل ، ثم فعلل أ

⁽١) شرح الطماوية : ص٩٤، ٠٥٠

فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبته ، بل كلا هما يسلما على نقيضه . . . والقول بأن الحوادث لها أول يلسرم منه التعطيل قبل ذلك ، وأن الله سبمانه و تعالى سلم يزل غير فاعل ، ثم صار فاعلا ، ولا يلزم من ذلك قدم المالسم ؛ لان كل ما سوى الله تعالى محدَث ، ممكن الوجود ، موجو للإ يإيجاد الله ثعالى له ، ليس له من نفسه إلا المدم "(1) .

⁽١) شرح الطماوية ، ص ٥ ، ٢٥٠

هذا ومن الا مكام العامة للصفات الثبوتية ما ذكره عبا يتملق منها ، وما لا يتعلق ، فالصفات كلها متعلقة فيما عد ا الحيات وكل صفة من هذه الصفات لها تعلق إلا الحياة فإنها ينه الصفات لها تعلق إلا الحياة فإنها المالات (١).

ويوضح متعلق كل صفة ، فيذكر أن كلا من العلم والكسلام يتعلق بالواجب والجائر والمستحيل ، أما القدرة والإرادة فيتعلقان بالموجودات المسعوعسة ، أو المرئيسة ،

كما يذكر جهسة التعلق لكل صفة : فالعلم والسمع والبصر تتعلق بفيرها كشفا ، والقدرة على جهة الترجيح ، والإرادة على جهة الترجيح ، أسا الكلام فيتعلق على جهسة الدلالة والإفهام .

ويشرح الصلة بين الصفات الثلاث : العلم والإرادة والقدرة :

بأن تعلقاتها يرتبط بعضها بالآخر . فتعلق القدرة تابسع لتعلق الإرادة ،و تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم : " فلولا سبق العلم ، لم يحصل تخصيص الإرادة ، لم يحصل تأثيسر القدرة "(٢) .

⁽١) روضة الطالبين: مجموعة القصور الموالي: ١/١٨٠

⁽٢) المصدرالسابق: ٥٨١٠

الفصيل السابيع

صفة الكسلام

·, •	·····	كلام الله قديم أم حادث ، وما أثارته هذه للقضية من فتن .
۲	-	وأى المعتزلة في صفة الكلام.
٣	****	الا تشاعرة والقول بالكلام النفسيّ .
٤		عرض بقيسة الآراء في صفة الكلام.
0	*****	استدلال الفزالى على ثبسوت تلك الصفة .
1	-	وأى الفزالي في مشكلة خلق للقرآن الكريم.
Y		مخالفة الغزالي لرأى السلف .
,		الفزالي لا يقر الاستدلال بالعديث أو الإجماع في إثبات
		صفية الكلام.
૧	-	ويستدل بشعر الأعطل النصراني .
) •		يقول الفزالي بخلق القرآن ٠
))		شيخ الإسلام ابن تيمية يرد على الفزالي في تصوره لكلام
		الله لموسى •
) 7	·	الفرالي يقع فيما وقع فيه الفلاسفة من الفقول بالفيض .
۱۳		شيخ الإسلام ينتقد ما جاء في مشكاة الا أنوار .
		ويرى أنه عاد أخيرا إلى رأى أهل الحديث .

الفصل السلهع

الفزالى وصفة الكسسلام

أولى الفزالى اهتماما بالفاحين تعرض للحديث عن صفة الكلام في كثير من مو الفاته ، وفى الاقتصاد خاصة ، شأنه في ذلسك شأن المتكلمين والبلحثين في صفات الخالق . ذلك لما أحيط بتلسك الصفة من جدال حول حقيقتها ، وما ترتب على ذلك من آرا تدور حول القرآن الكريم للم الله تعالى وهل هو قديم أم حادث ؟ تلسك القضية التي است ولت على أفكار المسلمين في العصر العباسي ، واتخسذت القضية التي است ولت على أفكار المسلمين في العصر العباسي ، واتخسنت طابع العنف والاضطهاد حين سيطر المعتزلة على فكر المأمون ، و مسسن بعده أخيه المعتصم ، فابن أخسيه الوائسق (١) ، والتي كانت سمبها

وفي عهد المأمون أيقظ المعتزلة الفتنة ، وأشعل المأمون أوارها ، فقد كان معتزليا و تلميذا لا بي الهذيل العلاف وهو من أئمة المعتزلة ـ فاعتنق القول بخلق القرآن ، وأرسل إلى ولاته يأمرهم باعتمان ذوى المراكز ، فإن ثبت قولهم بخير ذلك عزلوهم . ثم أمرهم أن يقفوا على آرا الفقها والمحدّثين، فهد دوهم بالتنكيل والقتل ، فأعلن معظمهم الاقتناع برأى الخليفة ، ولم يهق سوى الإمام أهمد بن حنبل ، و محمد بن نوح ، فسيقا مكلين إلى المأمون في طرطوس ، واستشهد ابن نوح في الطريق ،

⁽۱) على أن هذه المسألة قد ظهرت قبل عصر الخلفا الثلاثة ، فقد قالما من قبل "الجُعْد بن درهم" و قتله بسببها " عبداللمه القسرى " والى الكوفة ، وقالها "الجهم بن صفوان " مدعيسا أنه يقصد بذلك تنزيه الله عن الحوادث ،

في اضطهاد الإمام أحمد بن حنبل بوتمزيق جسده بالسياط ، وحبسب مانية عشر شهرا كلملة ، ليقول بخلق القرآن ، ولكن ورعمه دفعه إلى التمسك بالحق متحملا في ذلك كل صنوف الآلام ، بما في ذلسبك النفى ، و تحديد إقامته في داره ، إلى أن توفى حرجمه الله ح .

والمعتزلة _ كما ذكرنا _ قد نفوا صفات المعاني _ ما عصدا صفتى الإرادة والكلام _ إلا أنهم قالوا : إن كلام الله مخلوق وحادث، ولا يقوم بذاته ، بل بجماد من الجمادات ، فهو متكلم ، أى خالق للكلام في غيره ، بينما أثبت الا شاغرة هذه الصفة ، وحددوا مفهومها بأنها صصفة قديمة زائدة على ذاته تعالى ، يقول الا شموى في معسوض إثباته لصفة الكلام مستندا الى ثبوت صفة الملم:

" فلما كان الله ... عزوجل ... لم يزل عالما ؛ إذ لم يجزأن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا ؛ امتحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا ؛ امتحال أن يكون لم يسكوت أو آفة ، كما لان خلاف الكلام ، الذى لا يكون معه كلام ، سكوت أو آفة ، كما أن خسلاف العلم الذى لا يكون معه علم ؛ جهل أو شك أو آفة، ويستحيل أن يوصف ربنا ... عزوجل ... بخلاف العلم ، و كذلسك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والا قات ، فوجب لذلسك أن يكون لم يزل متكلما "(1) .

⁼⁼⁼ وقد نعى الناعي المأمون في هذه الليلة ، ولكنه كان قد أوصى أخاه المعتصم بأن يسير على طريقه ، فاستمر البلا ، بابن هنبل وغيسره من الفقها والمعدثين ، وظل الأمر هكذا إلى أن جا الخليفة والمتوكل ، فقضى على الفتنة حين أبعد المعتزلة عنه .

راجع: تاريخ المداهب الإسلامية ـ لمعمد أبي زهرة: ١٦٧/١-

⁽١) الإبانة في أصول الديانة : لا بسي الحسن الاشمرى : ٥٦٥ •

على أن جمهرة الأشاهرة قد أثبتوا القدم لصفة الملام النفسى الأن الكلام النفسى خال عن مظاهر الحدوث: من اللفظ والصحوت والحرف ، والتقديم والتأخير ، والتوتيب ، يقول الجوينى ؛ " الكحالم هو القائم بالنفس، وإن رُمنا تفصيلا فهو: القول القائم بالنفسس ، الذي تدل عليه المبارات ، وما يُصطلح عليه من الإشارات "(۱) ، أما الكلام اللفظي ذو الحرف والصوت فهو في رأيهم حادث: " إذ قصد أثبتنا كلاما قائما بالنفس ، ليس من قبيل الحروف والا مصلحات الأسامرة التفرقة بيسن والا لحان والنفمات "(۱) ، ويعنى هذا عند الا شاعرة التفرقة بيسن الكلام باعتباره صفة نفسية قائمة بذاته تعالى ، فهو بهذا الاعتبار قديم ، وبين الكلام الدال على المعنى النفسى ، فهو بهذا الاعتبار عادث ، ويزيد شارح المواقف (۳) الا مر وضوحا ، فيذكر أن صفيحة عادث ، ويزيد شارح المواقف (۳) الا مر وضوحا ، فيذكر أن صفيحة الكلام ترجع إلى قياسين يسهدوأنهما متمارضا ن:

الا ول : أن كلام الله صفية ، فيكون قديما.

الثاني : أن كلامه تعالى موا لف من أجزا مشرتهمة متعاقمسة ، فيكون حادثا .

شم يوضح أن سبب الخلاف بين المتكلمين والعلما عني تحديد مفهوم صفة الكلام ، إنما يرجم إلى هذا التعارض بين القياسين مما ترتسب

⁽۱) الإرشاد: لإمام الحرمين: ص ١٠٤ . وقد اعتبر شارح الطحاوية الا شعرى قائلا بأنه مشترك بين المعنى القديم ، وما يخلقه من الا صوات . راجع شرح الطحاوية ص ٧٨ .

⁽٢) • المصدر السابق : ص١٠٦٠

⁽٣) شرح المواقف للجرجاني: ١٤٨ ، ١٤٨ بتصرف ٠

عليه وجود عدة آرا متباينة أجملها فيما يأتي حمد

رأى المنابلة : كلام الله حروف وأصولت قديسة قائمة بذاته .

رأى الكرامية : كلا مه تعالى حروف وأصو ات عادثة تائمة بذاته تعالى ، فهـــــم لا يمنعون قيام الحوادث بالســذات الإلهيــة .

م __ رأى الممتزلة : ويرون أن كلام الله حروف وأصوات غير قائمة بذاته ، وإنما يخلقها الله تعالى في غيره من الحوادث، كاللوح المحفوظ ، أو جبريل ، أوالنبى،

الما الرأى الرابع فهو رأى الا شاعرة _ الذى يعبر عسنه صاحب المواقف وشا رحها _ فهم يعرفون الكلام على أساس القياس الا ول ، أما الكلام اللفظي - المشا راليه في القياس الثانسي بأنه مو لف من أجزا وههو حادث ، ولا يُحدّد مفهوم صفسة الكلام بهذا الاعتبار " وهذا باطل بالضرورة بفإن حصول كل

حرف من الحروف التي تركب منها كلا مسه ما على وهمهم مشروط بانقضا الآخر منها ، فيكون له ما أى للحرف المشروط أول فلا يكون قديما ، وكذا يكون للحرف الآخر انقضا ، فلا يكون هو أيضا قديما ، بل حادثا ، فكذا المجموع المركب منها من الحروف من الستى لها أول زمان وجود لل وآخسره أو اجتمعا معا فيها ، فيكون حمادثا لاقديما معا فيها ، فيكون حمادثا لاقديما ما فيها ، فيكون حمادثا لاقديما ما فيها ، فيكون حمادثا لاقديما

٤

⁽¹⁾ شرح المواقف: ص١٤٨٠

ثم أضاف صاهب المواقف معلقا على قول المعتزلية: ان كسلام الله ألفاظ هادئة بقوله: " وهذا الذى قالته المعتزلة ، لا ننكسره نعن ببل نقول به ، و نسميه كلاما لفظيا ، و نعترف بحدوثه ، و عدم قيامه بذاته تعالى ، لكنا نثبت أمرا ورا ذلك ، وهو: الممنسس القائم بالنفس ، الذى يعبر عنه بالا لفاظ ، و نقول : همو الكلام هقيقة ، وهو قديم قاعم بذاته "(١) .

هذا وقد أشاف شارح الطحاوية خمسة آرا أخرى إلى سا ذكرناه نرى أن نجملها استيفا البحث:

- ر أى الصابئة : كلام الله ما يفيض على النفوس مسن المعاني ، إما من العقل الفعّال ، وإما من غيره (٢).
- ۳
 هوما خلقه في غيره .
- وأى أبي المعالي: الكلام مشترك بين أمرين: المعنى القديم القائم بالذات ، وبين ما يخلقه في غيره مسسن الأصوات .
- و رأى أعمة الحديث وأهل السنة : الكلام قديم حوان لم يكن الصوت المعين قديما على والله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ، وكيف شاء ، وكيف شاء ، وهو يتكلم بصوت يسمع (٣) .

⁽١) شرح المواقف: ص ١٤٩ ، ١٥٠٠

⁽٣) علاحظ أن هــنا القول فيه انكار للوهي ، وخاصة الوهي الجليّ (جبريل عليه السلام) .

 ⁽٣) شرح الطحاوية :: ص γγ بتصرف ، را جع / نقد هذه الآراء :
 منهاج السنة لابن تيمية : (۲۸/۱ •

هذا هو مجمل الآراء حول صفة الكلام . فما موقف الفزالي ، وما موقف الفزالي ، وما موقف الفزالي ، وما موقعه من هذه الآراء ؟ هذا ما نعرضه في الصفحات الآتية ، بالعين بما ذكره في كتاب الاقتصاد :

أثبت الفزالي صفة الكلام لله تعالى ، وقد استعرض أدلسة المتكلمين على إثبات هذه الصفة ،وذكر دليلين و نقضهما:

الا ول يحكم العقل بأن الخلق يجوز في حقهم الخضووع للا مروالنهى بأن يو مروا ببعض الا شيا ، ويُنهوا عن الهعض اللا مروالنهى ببأن يو مروا ببعض الا شيا ، ويُنهوا عن الهعض وكل صفة يجسوز أن يتصف بها الخلق فهى تستند إلى صفة واجبة في حق الخالق ، فجواز الخفوع للا مروالنهي يستنسب إلى قيام الا مروالنهي بذات الله تعالى ، والا مروالنهسس قسمان من أتسام الكلام بنتكون صفة الكلام واجبسة لله تعالى وقد نقض الفزالي هذا الدليل بأن خقضوع الناس للا مسسر والنهي إن كان المواد به الخضوع لا مر و نهى المخلوق فهسذا مسلم ، لكن ذلك يُثبت الكلام للمخلوق دون الخالق ، وأن كان المواد به مطلق الخضوع لـ للخالق أو المخلوق ـ فتلسك مصادره (١) لا أن موضع النزاع إثبات الكلام ـ بما في ذلسك وهي من الكلام ؟

" إذ يقال: إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهسة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فمسلم وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق ، فقد أخذت محل النزاع مسلما فسى نفس الدليل ، وهو غير مسلم "(٢) .

⁽۱) المصادرة : أن تجعل الدعوى جزَّ من الدليل ، و هذا أمر باطل في الاستدلال ،

⁽٢) الأقتصاد : ص ١٠١، ١٠٢٠

ولم يرتض الفزالي هذا الاستدلال بالأن الإجماع يستند إلى قول الرسول ، وصفة الكلام لا تثبت بقول الرسسول لائن الإيمان بصدق الرسول يتوقف على ثبوت صفة الكسلام لله تعالى " و من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى ، استحال منه أن يصدق الرسول "(١) .

أما الاستدلال الذي ارتضاه ، فمو داه : أن الكسلام إما أن يكون كمالا ، وإما أن يكون نقصا ، أو لا هو كمال ولا نقص :

" وباطل أن يفال : هو نقص ، أو هو لا نقص ولا كسال ، فثبت بالضرورة أنه كمال ، وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الا ولى "(٢).

⁽١) الاقتصاد : ص١٠٢٠

⁽٢) . المصدر السابق: ص١٠٢ ٠

⁽٣) المصدرالسابق: ص ١٠٣٠

ويوضح الفزالي أنه لا سبيل اللي إنكار الكلام النفسي فسسس ميسق الإنسان ، فقد يقول القائل : زوّرت في نفسي كلا ما ، كسسا يقال : في نفس فلان كلام يريد أن يقوله ، ويقول الشاعر :

إن الكلام اللفظي الموا لف من الحروف والكلمات فهو في نظر الفزالسس أما الكلام اللفظي الموا لف من الحروف والكلمات فهو في نظر الفزالسس حادث ، وهو يدل على الكلام ،ويغايره ، إذ الدال غير المدلول ،ولا يلزم من حدوث اللفظ حدوث الصفية القديمة ، ومثال ذلك حسدوث العالم ، فانه يدل على الصانع القديم ، فما الذي يمنع من دلالسة المحروف الحادثة على الصفة القديمة ؟ علما بأن دلالة الا لفاظ علسسى مانيها دلالة اصطلاحية (٢) .

و يتصدى الفزالي للقائلين بأن الكلام ليس إلا حروفا وأصو اتا ، فيرجع هذا القول إلى أن إدراك الكلام النفسيّ أمر دقيق ، يحسز فهمه على كثير من الناس ، ومن ثم اقتصروا على إثبات الكلام اللفظي . ولا يجسوز في رأيه أن يسأل سائل: كيف سمع موسى كلام الله سع أنه ليس بحرف ولا صوت ، والسمع لا يتعلق إلا بالحروف والا صوات ؟ لان السوا ال بكيف لا يجسوز أن يرد في هذا المقام ، وكأن هسذا السائل يقول : أى شسى " يشسبه ساع كلام الله ، حتى يمكن محرفته ؟

⁽١) يطلق الا تير: على المكرم أو العظيم . وقد نسب هذان البيتان وال

⁽٢) الاقستماد : ص١٠٧ بتصرف .

وبما أن كلام الله القديم لا يشبه شيئا ما يقع تحت إدراكنا ؛ فقد استحال بيان كيفية سماع موسى عليه السلام للام الله و مشل هذا السائل كثل من يسأل ؛ كيف نرى الله يوم القيامة ؟ فالجواب عنه مستحيل لائن ذات الله لا يشبهها شيء حتى يمكن الجواب وسي وسي علي السملام لله تد سمع كلام الله النفسي القديم بكيفيسة لا يعلمها إلا الله ، وهذا من خصائصه عليه السلام لله الناه .

رأى الفزالي في مشكلة خلق القرآن الكريم: ــ

يمكننا أن نجمل رأيه فيمايلي (١٢ :-

إن القرآن الذي بين أيدينا المكتوب في المصاحف ،المقرو بالا لسنة دال على الكلام القديم القائم بذاته تعالسسى والورق والمداد ، والحروف والا صوات ، كلها حادثة ، لا تمها أجسا أجسام وأعراض في أجسام .

وكون الكلام مكتوبا في المصحف لا يعنى أن ذات القديم في المصحف ، كما أن لفظ النار مثلا مكتوبا في صحيفة لا يحنى أن ذات النار قد حلت في هذه الصحيفة والإلا حترق الله النارلا يعني أنها قد حلت في لسانه ، والا لاحترق اللسان ، فما في المصحف دال على كلام الله القديم ، وظلا دلة حرمتها ، و من ثم و جب احترام المصحف.

⁽١) الاقتصاد: ص١٠٨ ـ وما بعدها بتصرف.

⁽٢) • راجع الاقتصاد: ص١١٠ – ١١٤ وقد استخلصنا رأى الفزالي من مجموعة الاستفسارات أو الاستبعادات التي ذكرها في صدورة اعتراضات .

إن السلف _ رضو ان الله عليهم _ عندما قالوا : إن القرآن كلام الله قديم وغير مخلوق ، فقد كانوا على حسق . ذلسك لا نهم أرادوا بالقرآن : المقرو ، والمقرو كسلام اللسه القديم.

أما قرائة القارى؛ للقرآن فهي حادثة بالأنهسا عبارة عن فعل القارى؛ ، وهذا الفعل حادث بالأنه بدأ بمسد أن لم يكن .

والمقروا ، فلا تناقض بين قولنا ؛ إنه قديم باعتباره المقروا ، وحادث باعتباره قراءة ، واردًا أصبح الاسم مشتركا فلا تناقض لا خُتلاف الجهة .

ومظاهر الحدوث في القرآن الكريم من كونه سورا وآيات ، ولها مفاتح ومقاطع ،وما إلى ذلك من الانقسامات ، إنما يرجسع إلى القراءة المادشة ، وليس إلى المقروء الذى هو كلام الله القديم.

إن الخلق جميعا يستمعون إلى القرآن الكريم على المشركين بدليل قوله تعالى "وإن أحد" من المشركين است جارك فأجيدوه حتى يسمع كلام الله "(٢).

⁽۱) است دل الفزالي على أن القرآن يأتى بمعنى المقروع بقول الرسول ___ ما أَذِنَ اللهُ لشيءٍ كَإِذْنه لنبيُّ حسن الترنم بالقرآن " والترنم يكون بالقراءة .

[•] وقول الشاعر:

ضموا بأشمط عنوان السمود به يقطع الليل تسبيعا وقرآنا (٢) سورة التوبة : الآية ٦٠

لكن شتان بين ما سمعه موسى عليه السلام وما يسمعه المشركون ، فمسموع موسى هو الكلام النفسى القديم ، و مسموع المشركين ليس سوى الا لفاظ الدالة على الصفة القديمية ، ولو كان مسموع المشركين هو الصفة القديمة ، فأى فضل المتسمس به موسى ؟

ولندع الفزالي يلخص رأيه في صفة الكلام ، ويبين موقف ولم من قضية حدوث القرآن وقدمه على ما جاء في كتاب الا ربعين في أصول الدين ، والذي لم يخرج فيه عما ذكره في الاقتصاد : " وأنسسه متكلم ، لل مرزناه ، واعد متوعد بكلام أزلى قديسم ، قاعم بذات سد الخلسة ، لا يشسبه كلا مه كلام الخلق ، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلسة . فليس بصوت يحدث من انسلال هواء ، واصطكاك أجرام ، ولا حسرف ينقطع بإطباق شيفة ، أو تحريك لسان ، وأن القرآن والتسبوراة والإنجيل والزبور كتبه المنزلة على رسله ، وأن القرآن مقسرو ، بالا نستة ، مكتوب في المصاحف ، محفوظ في القلوب ، وأنه مسسبع ذلك قديم ، قاعم بذات الله تمالى ، لا يقبل الانفصال والافتراق ، بالانتقال إلى القلوب والا وراق .

وأن موسى عليه السلام سسع كلام الله بفير صوت ولا حوف ، كما يرى الا برار ذات الله سسبحانه من غيسر جو هسر ولا شكل ، ولا لون ولا عرض "(1) .

⁽١) " الا ربعين في أصول الدين : للفزالي ص١٧٠

و في إلجام الهوام... وهو آخر مو الفاته لل نجد سوى ترديد لر أيه السابق ، غايدة ما هناك أنه ندهب إلى التوقف في حسست العوام ، وفي رأيه أنه ينبغى ألا يخوضوا في جدال حول مسالسة خلق القرآن ؛ لا نهم لا يستطيعون فهم أغوارها ، ولا أن يفرقوا بيسن القرآن باعتباره الصفة النفسية القديسة ، وباعتباره الصفة النفسية القديسة ، وباعتباره الحروف المكتوبة ،

"والا أصل زجر السائل والسكوتُ عن الجواب. هذا صفيد مقصود مذهب السلف، ولا عدول عنه إلا بضرورة ، فإن وجدنا ذكيما مستعدا لفهم الحقائق كشفنا الفطاء عن المسألة ، و خلصناه عن الإشكال في القرآن "(١) .

إِذًا فالجدال غير ممنوع مع الطّلعة الذكى ؛ ولكن كيسسف يُزيل الإشكال ، ويَكشف الغطاء ؟ يواسس أيه هذه المرة علسسو قاعد تعامة تقول ؛ كل شياله في الوجود مراتب أرسع : وجسود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البياض المكتوب ، وينبغى أن تطبق هذه القاعدة في رأيسه على القرآن الكويم :

- المرتبة الا ولى _ وهي الا صل _ وجود القرآن قائسا بذات الله _ سبحانه و تعالى _ و هذا الوجود قديسم ، ولا شك .
- وجوده العلميّ في أذهاننا عند التعلّم ، بعد أن لسم
 يكن ، وقبل أن تسنطق به ألسنتنا ، و هذا الوجو د حسادث ،
 وإن كان المعلوم قديما .

- - - - - - - - - -

⁽١) إلجام العوام: مجموعة القصور الموالي: ١١٢/٢ .

- س وجوده على ألسنتنا بتقطيع الصوت ، وهذا الوجسسود أيضا حادث ، لأن اللسان حادث ، والنطق حدث بحد حدوث اللسان ، وما هو بعد الحادث حادث ، لكنّ منطو تَسسا ومقرو أنا قديم ،
- ع ــ وجوده مكتوبا بسالحروف في المصاحسف، و هذا الوجسود أيضا حادث ، أما إذا قصد بالكتاب المقرو عنه فهو قديم .

و هذه المراتب يعزّ فهمها على العامي ؛ إذ لا يستطيع إدراكَ تفعل صيلها ، ومن ثم ينهغي أن نمسك عن الخوض فيها ، لا لجهلنا ، وإنما خو فسا عليه من الزيغ والضلال ، وإذا حاول أن يسأل قبل له :

"قل القرآن غير مخلوق ، واسكت ، ولا تزد عليه ولا شنقص ، ولا تفتش عنه ولا تبحث "(١) . ويرى أن المسلف فهموا ما فهمسه ، الكنهم سلكوا مسلك التوقف "فلا ينهفي أن يُظن بأكابر السلف عجزَهم عن معرفة هذه الحقيقة ، وإن لم يحرروا ألفاظها تحريرَ صنعة ، ولكهم عرفوه ، وعرفوا عجز العوام ، فسكتوا عنهم وأسكتوهم ، وذلك عيمسن الحق والصو اب "(٢)

و هكذا نرى الفزالى انتهى إلى التوقف في هدق المدوام على الا قل دوان كان قد ظل على رأيد في القول بعدوث القرآن "(")

⁽١) إلجام الهوام: ص١١٥٠

⁽٢) المعدر السابق : ص١١٥٠

⁽٣) من الإيضاح حول آرا الفزالي في القرآن وصفة الكلام وسفة الكلام والمورد المقائد : ١٠٨/١ .

من هذا العرض لا را الفزالي يتبين أنه خالف السلف الذين أثبتوا لله تعالى صفة الكلام الحقيقي المسموع ، وأن الله منكم متى شا وكيف شا ، بصوت وحرف ، وأن كلا سه تعالى لا يشبه كلام خلقه ، كما أن صوته لا يشبه أصواتهم ،وأن القرآن الكريسسم كلام الله على وجه الحقيقة ، وهو قديم وليس بمخلوق ، يقسسول الطحاوى : " وأن القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية ، وأنولسه على رسوله وحيا ، وصدقه المو منون على ذلك حقا ، وأيقنوا أنسسه كلام الله تعالى بالحقيقة ، ليس بمخلوق ككلام البرية ، فمسن مسعه غزعم أنه كلام البشر فقد كفر ، وقد ذمه الله وعابسه ، وأوعده بسقر ،حيث قال تعالى (سأصليه سقر) (() فلما أوصده الله بسقر تال (إن هذا إلا قول البشر) () علمنا و أيقنا أنه قول خالق البشر ، ولا يشبه قول البشر " () ، وقد خالف الغزالى السلف عن عدة أوجه : --

ا مندما رفض الاستدلال بقول الرسول ملى الله عليمه وسلم من في إثبات صفة الكلام بحجة أن صدق الرسول يتوقف على كلام الله ، وأن هذا يو دى إلى الله و (٤) . ومهمذا

⁽١) سورة المدثر: ٢٦٠

⁽٢) سورة المدثر: ٢٥٠

⁽٣) متن الطحاوية للامام أبي جعفر الطحاوى: ص ه المكتب الاسلامي بيروت سنة ١٣٩٧هـ، وراجع منهاج السلمية

[.] لابن تيمية ٧٨/٢ وما بعدها .

⁽٤) الدور: توقف أمرين كل منهما على الآخسر .

وقع الفزالى فى خطأ فادح ، حيث فضل دليله العظى على قول الرسول ، وهو في ذلك لا يخالف السلف فحسب ، وإنا يخالف أيضا المتأخريسن من الا تُساعرة ،

وقد تكفل صاحب المواقف بنقض هذه الحجمة ؛ فأغنانسا بذلك عن مئونسة الرد . ذلك لا أن تصديق الله تعالى لرسولسه لا يكون بالكلام ؛ وإنا بظهور المعجمزة على وفق دعواه ، إذ المعجزة بمثابة قول الله تعالى : صدق عبدى فيما يسلغ عني ، فلو لسسم يكن الرسول صادقا ما أيده الله بالمعجمزة ؛ لا أن تصسديق سسن يجسوز عليه الكذب كذب ، والكذب على الله تعالى محال ، يقسول صاحب المواقف :

" فان قيل: صدّ ق الرسول موقوف على تصديق الله إياه ، وأنه __ أي تصديق الله إياه __ إخباره عن كونه صادقا ، وهو كلام خساص له تمالى فإثبات الكلام به دور . قلنا : لا نسلم أن تصديق له كلام ، بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه ، فانه يدل علسى صدقه _ ثبت الكلام أم لم يثبت _ "(١) .

رفض الفزالي الاستدلال كذلك بالإجماع ، كمسا رفض الاستدلال بقول الرسول "ومن أراد إثبات الكسلام بالإجماع ، أو بقول الرسول ؛ فقد سام نفسه خطسة خسف ... فلمل الا قوم منهج ثالث هو الذي سلكتاه "(٢).

⁽١) . شرح المواقف ع ص ١٤٦ ١٤٧٠

⁽٢) الاقتصاد : ص١٠٢٠

وحجته في ذلك أن الإجماع مستند إلى قول الوسول ، فقد قال صلى الله عليه وسلم ص (لا تجتمع أمتى علمصص فسلالة) وتتهاوى هذه الحجمة بما ذكرنا من أن صدق الرسول إنما يكون بالمعجزة لا بالكلام ، فما دام صدق الرسول قصصد ثبت وجب أن يُصدق الرسول في كل ما يقول ؛ بما في ذلك قوله في الإجماع ، فيكون الإجماع حجة ، كما أن أقوالمسسسة محسة .

الكلام لقد قرر الفزالي أن المراد بصفة الكلام: /النفسى ، وقسد وقع في خطأ هنا من عدة أوجه :-

أ _ استدل على إثبات الكلام النفسي على أساس أن علم الكلام نقص، والنقص في حقه تمالى حمال . ولما كان النقص آفة تو دى إلى السكوت أو المجز عن النطق أو الخرس ، فإن هذا النقص لا يتصور في الكسلام النفسي ، بل في الكلام اللفظي ، فدليل الفزالى يشبت الكلام اللفظي لا النفسي ، وعلى ذلك فقد أثبت الكلام اللفظي من حيث لا يدرى . وهذا هنو رأس السلف ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" والسكوت والخرس إنما يُتمو ران؛ إذا تصور الكسلام، _ يعنى اللفظى _ فالساكت هو الساكت عن الكلام، والا خرس هو العاجزعنه ، أو الذى حصلت له آفسة في محل النطق تمنعه عن الكلام ، وحينئذ فلا يحسر فالساكت والا خرس حتى يعرف الكلام ، ولا يعرف الكسلام

⁽١) مجموع الفتاوي لابن تيمية : ٢٩٦/٦٠

انزلق أبو هامد إلى ما انزلق إليه القاطون بالكيلام النفسي هين استشهد ببيت الشعر الشهير الذي قاله الا خطل وهسو نصراني يعبر عن كلمة الله بمفاهيم خاطئة ، شأنه في ذلسك شأن أهل ملته القاطين بأن عيسى كلمة الله م

و مما يدعو إلى العجب ألا يستشهد الغزالي بآية وأحدة من القرآن في مبحث الكلام ، ويستبعد الاستدلال بأحاديث رسول الله ، بينما يستدل بقول شاعر نصراني (١) .

" أفيُستدل يقول نصراني قد ضل في معنى الكسلام على معنى الكلام ، ويترك ما يعلم من معنى الكلام في لذسة المحرب؟"(٢) .

_ إن الكلام في لفة المرب يدل على المعنى واللفظ، لا على حديث النفس ، بدليل قول الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ " إن الله تجاوز لا "متى عما حدثت به أنفسها بما لسم تتكلم به ، أو تعمل به "(") ، فقرق رسول الله بين حديد والنفس وبين الكلام الذى هو النطق باللسان ، والشارع الحكيم لا يخاطبنا إلا بلغة المرب ،

⁽۱) راجع مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٩٦/٦٠ وشرح الطحاوية : ص ٩١، ٩٢٠

⁽٢) شرح الطماوية : ص٩٢٠

⁽٣) رواه البخارى ومسلم .

[.] راجع في أن الكلام يراد به اللفظ والمعنى ، دون الكلام النفسى : مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٢١٥٠ - ٢٩٥ - ٢٩٧ ، ٢٩٢ - ١٤٠٠

على أن الذي فع الفزالي إلى القول بالكلام النفسي ، إنما هو توهم الحدوث للكلام اللفظي ، لا نه يشتمل على الحرف والصوت ، ويعتاج إلى الفم واللسان والحنجرة والعخممارج . وهذا الوهم يرجع إلى النظر في صفات الله تعالى بالمقاييس التي تخضع للمشا هدة في عالم المخلوقات ، وقياس صفات الخالق على صفات المخلوق . ولو وضع هو الا الواهمون فسي اعتبارهم أن صفات الله لا تشبه صفات الحوادث لما وقصصوا في هذه الشبهة . يضاف إلى ذلك أن الكلام قد يوجىد _ حتى في عالم الموادث _ دون هذه المظاهر من اللسان والمخارج الخ ، وإلا فكيف تكلمت السماء والا أرض في قو لمسه تمالى " قالسًا أتينا طائِمين "(١) وكيف تنطق الجوارح والجلود كما ذكر ربنا " قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كسل شيء " (٢) و كيف سبح الكون كله من جماد وحيوان و نبسات كما قال سبحانه " وإنْ من شي والا يُسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم "(٣) ؟ لندع الإمام أحمد _ رحمه الله _ يرد علسي ذلك بقوله "أتراها أنها نطقت بموف و فم ولسان ؟ ولكسن الله أنطقها كيف شاء ، من غير أن يقول : بحرف ولا فم ، ولا شفتين ، ولا لسان "(٤) .

⁽١) سورة فصلت : الاتية ١١٠

⁽٢) سورة فاصلت ير الاتية ٢١٠

⁽٣) سورة الاسراء: الآية ؟؟ .

⁽٤) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل: ص ١٣١ تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة نشر دار اللوا الرياض -

هـ وإذ وهم الفزالي هين أثبت الكلام النفسي ، واهتبـر الا لفاظ مجرد دلالات حادثـة على الكلام النفسي ، ظنا منه أنه ينزه الله تعالى بذلك عن النقص ، فإنـــ في الحقيقـة قد نسب النقص إلى الذات العلية ، ذلـك لا أن ثبوت الكلام النفسي ، دون اللفظي ، يعنى أن الله تعالى لا يتلفظ بكلام ، وهذا نقص في حقه تعالى .

فالا تُخرس في نفسه حديث وخواطر ، ولكنه عاجسوعن التعبير عنها باللفظ ، و نحن نقول : إن هذا نقسس في حق المخلوق ، فالله تعالى أوّلى بأن ينزه عسسن هذا النقص (١).

_ ورأى الفزالي في القرآن الكريم لا يخرج عما قاله متأخرو الائشاعرة ، فعلى أساس نفيهم للكلام اللفظي بالدّعوا أن القرآن حادث ، وليست ألفاظه سوى دلالات تدل على كلام اللسه النفسيّ ، بل يكاد الفزالي يقول : إنه ليس بكلام اللسه حقيقة ، عندما قال : "وأما الحروف فهي حادثة ، وهسي دلالات على الكلام ، والدليل غير المدلول ، ولا يتصف بصفسة المدلول " () .

فالا لفاظ ذات الحروف عنده غير صفة الكلام ، ولا تتصف بصفة القدم التي يتصف بها الكلام لا نها حادثة ، ويعنسسى هذا أن ما بين أيدينا ليس كلام الله حقيقة ، والقول بحدوث

⁽١) واجع البيهقي وموقفه من الإلهيات: ١/ أحمد الفامدى: ص٠٢٠٠٠

⁽٢) الاقتصاد : ص١٠٧٠

القرآن الكريم لا يتفق معمد هب السلف ؛ فقد أجمعوا على أنه غير مخلوق ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :

" وليس هذا القول قول أحد من الا عمة الا ربعة ، بل الا عمد الا عمد الا عمد الا عمد الا عمد الله منزل غيم الا عمد مخلوق "(١) .

والقرآن الذى بين أيدينا هو كلام الله حقيقة ، ألفاظه وممانيه ، والله قد تكلم به ، وأسعمه جبريل عليه السلام بيضوت لا يشبه أصوات الله عنزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم فيلفه إلى الناس ، والكلام ينسب لمن قاله ، لا لمن بلغه ، وفي هذا يقول شيخ الإسلام في مصرض ذكره لا توال السلف: " القرآن كسلام الله ، منزل غير مخلوق ، منه بدأ ، وإليه يصود ، وأن الله تكلم بسه حقيقة ، لا كلام غيره ، ولا يجسوز إطلاق القول بأنه حكايسة صسن كلام الله ، أو عبارة عنه ، بل إذا قرأه الناس ، أو كتبوه في المصاحف ، لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله ، فإن الكلام إنما يضاف عقيقة إلى من قاله مبتدأ ، لا إلى من قاله مبتدأ به لا إلى من قاله مبتدأ ، لا إلى من قاله مبتدأ ، لا إلى من قاله مبتدأ به لا إلى من قاله مبتدأ به لا إلى من قاله مبتدأ مبتدأ ، لا إلى من قاله مبتدأ به لا إلى من قاله مبتدأ مبتدأ به لا إلى من قاله مبتدأ به المبتدأ به لا إلى من قاله مبتدأ به المبتدأ به المبتدأ

— ونحن نوافق الفزالي على ما ذكره من أن الله تعالى قد كلم موسى ـ عليه السلام ـ كلا ما مباشرا ، دون أن يقع فيما وقع فيه المعتزلة من القول بأن الله خلق الكلام في الشجرة . لكننا ناخذ عليه هسندا التردد الطويل الذي دفعه إليه قوله بالكلام النفسيّ ، الذي ليسس بصوت ولا حرف .

⁽١) . منهاج السنة النبوية لأبن تيمية: ٢/٢٠٠

⁽٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ٣/ ١٧٥ م وراجع أيضا : شرح الطحاوية : ص ١٨٥

ولو ندهب مذهب السلف القاطين بأن كلام الله صوت لا يشسبه أصو اتنا اختص الله موسى عليه السلام _ بسماعه ، لما وقسسع في هذه الحيرة ، ولما دخل معساطه في هذا الحوار الذى لسسم ينته إلى جواب ،

وقوله ؛ إن موسى سمع كلام الله تعالى بكيفية لا يعلمها الله يشبه ما نهب اليه في " مشكاة الا أنوار "من أن الكسسلام بالإيحاء والإلهام لا بالصوت والحسرف ، فقد تعرض لندا اللسموسي في قوله تعالى " وأنا ربك فاخلع نعليك "(١) بعد أن ذكسر أن كلام الله بلا صوت ولا حرف ، وحساول أن يو ول الندا " كسسا فعل في الصفات الخبرية الفعلية _ حتى يوفق بين رأيه في صفسة الكلام وندا الله (٢) .

وقد كفانا شيخ الإسلام الرد على ذلك بقوله محقها علسى قول القاظين بجوازأن يسمع كل أحد كلام الله الذى سمعه موسى من شم من تفلسف منهم معنى علما الكلام ما كالفزالي في (شكاة الا نوار) وجدته يجسور مثل ذلك ما أى سماع الكلام الذى سمعسه موسسى ما لا هل الصفا والرياضة ، وهو ما يتنزل على قلوبهم سن الإلهامات ، فيجملون الإيحا والإلهام الذى يحصل في اليقظمة والمنام ، مثل سماع موسى كلام الله سوا ، لا فرق بينهما ، إلا أن موسى قسصد بذلك الخطاب ، وغيره سمع ما خوطب به غيره " (٣) .

⁽١) سورة طه : الاية ١٠ ٠

⁽٢) • مشكاة الا تنوار : للفزالي ، مجموعة القصور الموالي : ٢/ ٣١/٣٠

⁽٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية : ١٨٠/٦٠

_ ومعان أبا هامد قد نهج منهج متأخرى الا شاعرة في سي كلب الاقتصاد _ كما فصلنا ذلك _ إلا أنه في مرحل للتصوف ، وبعد دراسة للفلسفة قد ظهر برأى آخر سي يشبه رأى الفلاسفة والصابئة في قولهم: إن كلام اللسب بالفيض بواسطة العقل الفعال ، وإن كان الغزالي يخالفه م يا أن الفيض بواسطة ما يسميه بالا نبوار الإلهيسة ، التي تغيض إلى نفوس الا وليا والا نبيا ، فتو دى إلى مصرفة الا مورالفي بية ، والاطلاع على طكوت السما ، وأحكام الا خرة ، بل والمعارف الإلهية ، يقول الفزالي : _

" ان الروح القدسيّ الذي يختص به الا تبيا ، و بعسف الا وليا ، فيه تتجلى لوائح الفيب ، وأهكام الآخرة ، وجملة من معارف ملكوت السموات والا رض ، بل من المعارف الربائيسة التسي تقصر دونها الروح الفكري والعقلى "(١) .

ويرى الفزالي أن هذا الفيض النوراني يشبه الإلهام الذى عند الشعراء وأرباب الموسيقا ، وهو طور فوق العقل وقد يَست غُنى بهذا الفيض الأولياء عن الا نبياء ، كسسا

يستفنى به الا تبيا عن الوحسى الجلس ،

" إذ في الا وليا من يكاد ويشرق نوره حتى يكاد يستخنى من مدد الا نبيا . وفي الا نسبيا من يكاد يَستغنى مسنن مدد الملائكة "(٢).

⁽١) • مشكاة الا نوار: مجموع القصور العوالي : ٢/٢٠ •

⁽٣) المصدرالسابق: ٢/٠٤٠

ولا شك أن الفزالي _ سامعه الله _ قد تأثر فعلا بآرا الفلاسفة والمتعسو فدة القائلين بأن كلام الله إنما يكون بالفيض ، وبذلك وقد فيسا وقعسوا فيه من إنكار الوعى ، والخلط بين الوحسى والإلمام،

وجازى الله شيخ الإسلام ابنَ تيمية خير الجزاء عندما نسه إلىسى هذا بقوله :-

" و في كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها ، ورسالة مشكاة الا أنوار ، وأمثاله ، ما قد بشاربه إلى هذا _ يمنى رأى الفلاسفة والصابئة _ و هو في غير ذلك من كتبه يقول ضد هذا ، لكن كلا مه يوافق هو الا تارة ، و تارة يخالفه ، وآخر أمره استقر على مخالفتهم ، ومطابقة الا عاديث النبوية "(١) .

و هكذا قطع شيخ الإسلام بأن ثمة تناقضا في آرا الفزالي ، ما يوايد ما ذهبنا إليه ، من أن آرااه كانت تختلف ، مع تطور حياته الفكرية .

⁽١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية: (/٢١/٠

الفصل الثامسين

تعلق قدرة الله بأفعال العباد

- ١ __ رأى الجبرية والمعتزلسة .
- ٢ ـ الفزالي بين الجبر والاختيار.
- ٣ ــ الفزالس يميل إلى الجسبر .
 - ۽ _ الحق ما رآه السلف ،

الفصل الثامسين

تعلق بقدرة الله بأفعال العبسساد

تعهيد عدرأى الجهرية والمعتزلة :-

خاص المتكلمون في أفعال العباد كثيرا ، واحتدم بينهم النزاع في تعلق قدرة الله سبحانه بأفعال العباد ، ويرجع هذا النسزاع أساسا إلى أن النصوص الله يسنية قد أسندت الخلق إلى الله سبحانه كما في قوله تعالى " والله خلقكم وما تعملون "(١) كما أسسسلات الا أفعال أيضا إلى العباد كقوله تعالى " وقل اعملوا فسيرى اللسسه عملكم "(١) . وعلى هذا كان مدار التكليف ، والثواب والمقساب ، وباستمراض الآرا في هذه القضية نجد منها رأبين متقابلين : الا ول : رأى الجبريسة أتباع جهم بن صفوان وهو لا ميسون أن الله سبحانه هوالخالق للا فعال بقدرته وحدها ، وأن قدرة العبد لا تأثير لها في هذه الا أفعال مطلقا ، فهو كالريشسة المعلقة في مهب الربح ، تميل بها حيثنا مالست، يقول البغدا دى : " وقال الجهم : لا فعل ولا عمل لا أحسسك غير الله تعالى ، وإنما ترنسب الا عمال إلى المخلوقين علسسى غير أن يكونا فاعلين ، أو مستطيعين لما وصفتا به "(١) .

⁽١) سورة الصافات : الآية ٩٦٠

⁽٢) سورة التوبة: الآية ه١٠٠

⁽٣) الفرق بين الفرق: ص٢١١٠٠

ويقول ابن القيم إن حيما وأتباعه يرون أن القال وعلسس المعقيقة ، هو الله وحده ، وهو الفاعل حقا ، ومَنْ سسواه ليسبفاعل على الحقيقة ، ولا كاسب أصلا ، بل هو مضطر إلى حميع ما فيه من حركة وسكون ، وقول القائل : قام و قعسد وأكل و شرب مجاز ، بمنزلة مات ووقع ، وطلعت الشمس وغربت ، وأى المعتزلة ، وهو لا على النقيض من الجهمية ، حيث وأى المعتزلة ، وهو لا على النقيض من الجهمية ، حيث

يقررون أن أفعال العباد الاختيارية واقعمة بقدرتهو وإراداتهم، وأن قدرة الله لا تعلق لها بهذه الا فعصال الا من حيث إن الله خلق للعباد القدرة . يقول القاضي عبد الجبار " قد اتفق أهل العدل بيمنى المعتزلة بالله على أن أفعال العباد بيمنى المعتزلة بالا أن أفعال العباد بن تصرفيهم وقيامهم وقعود هم حادثة من جهتهم ، وأن الله عز وجل باقدرهم على ذليك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله بالمحدث بالمحد

الفزالي بين الجبر والاختيار:

خسطوه ه (۲) .

والفزالى _ وقد انتهج منهج التوسط والاقتصاد _ يحاولأن يلتزم بهذا المنهج في هذه القضية ، فهل ينجح في ذلــــك ؟

⁽۱) شفاء العليل: ص۱ه تصحيح السيد محمد بدر الدين سدار الفكر سنة ۱۳۱۸ه.

⁽٢) العفنى : للقاضي عبد الجبار : ٢٨٧/٨ · بتحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد القاهرة مطبعة دارالسعادة .

هذا ما نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل : _ يقرر الغزالى أن قسدرة الله سبحانه عامة التعلق بحميع المقدورات ، ثم يطرح القضيسة بهذا التساول : " إن قال قائل : إذا الديمية عموم القدرة فسسس تعلقها بالممكات ، فما قولكم في مقدورات الحيوان ، وسائر الا حيا مسن المخلوقات ، أهي مقدورة للسه تعالى أم لا ؟ "(()).

ويجيب عن هذا التساو لل مستعرضا رأى الجبرية ، ويوضح موقفه منهم ، كما يذكر رأى المعتزلة ، فيقول : "قد تحرّب الناس في هذا أضرابا . فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد . فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة ، والحركة الاختيارية ، ولزمهسا أيضا استعالة تكاليف الشرع . وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلست قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات ، والملائكة ، والجن ، والإنس ، والشياطين . و زعت أن جميع ما يصدر منها من خسسلق العباد واختراعهم ، لا قدرة لله عليها "(٢) .

وكما انتقد المجبرة ، يوجمه انتقاده إلى المعتزلة كذلسك ، ويستدل على بطلان مذهبهم بأن الإنسان لوكان خالقا لا تمسدر نفسه الاختيارية لكان عالما بتفاصيلها : " فإن الحركات التي تصدر من الإنسان ، وسائر الحيوان ، لوسئل عن عددها ، وتفاصيلهسسا، ومقاديرها ، لم يكن عنده خبر منها "(٣) .

⁽١) الاقتصاد : ص ١٠٨٠ ١٠

⁽٢) الاقتصاد : ص٠٨٠

راجع أيضا في رده على الجبرية والمسعنزلة : الأعيا : ١١١/١:

الائرسمين : ص١١٠

⁽٣) الاقتصاد : ص٠٨٠

ويقرر الفزالى أن رأى المعتزلة يخالف ما أطبق عليه السلف _ _ رضي الله عنهم _ من أنه لا خالق إلا الله ، ولا يوجد مختصرع سمواه .

أما الرأى الذى يرتضيه أبو حامد فهو رأى أهل السلسة يومني الا شاعرة _ فقد وفقوا _ في رأيه _ إلى السداد فلسس هذه المسألة ، حيث صرحوا باستحالة الجلير ، كما صرحوا باستحالله خلق العبد لا فسماله : " فقالوا : القولُ بالجبر محالُ باطلسل ، والقول بالاختراع اقتمامُ هسائل ، وإنما الحق إثباتُ القدرتين على فعسل واحد ، والقولُ بمقدور منسوبِ إلى قادرين "(١) .

ويرى الفزالى أن توارد قدرتين على فعل واحد غير محال؛ لاختلاف حبة التعلق : " فإن اختلفت القدرتان ، واختلصف وجه تعلقهما ، فتوارد التعلقين على شمى واحد غير معال "(٢). ومعذلك يدرك أن القول بمقدور بين قادرين أمر غير مفهوم ، فيحاول جعله مفهوما : " قلنا علينا تفهيمه ، وهو أنا نقول : اغتراع الله سبحانه و تعالى للخركة في يد العبد معقول ، دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد فمهما خلق الحركة ، و خطق معهسا قدرة عليها ، كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميمسا ، فخرج منه أنه منفرد بالاختراع ، وأن المتحرّك فخرج منه أنه منفرد بالاختراع ، وأن المركة موجودة "، وأن المتحرّك عليها قادر ، و بسبب كونه قادرا ، فارق حاله حال المرتعد ، فائد فعت الإشكالات كلها "(٣).

⁽١) الاقتصاد : ص ٨٠٠ راجع أيضا : روضة الطالبين القصور • العوالى : ١/٠٤ ومابعدها .

⁽٢) الاقتصاد: ص٨٣٠

⁽٣) المصدر السابق: ٥٨٤٠

فقدرة الله إنا تتعلق بفعل العبد على جهة الخلق والإبداع ، لكن ماذا يقال عن نسبة قدرة العبد إلى أفعاله ؟ لا يجسوز أن يسمى العبد خالقا ولا مخترعا ، فليسبحث عن اسم آخر غير ذلك : " فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله ، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن "(١) .

ثم يعقب الغزالى ، وهو يدرك أن الإشكالاتِ كلّبا لم تسنسه _ كما ذكر _ فيثير إشكالا آخر مو داه : أنه لا يمكن أن يعتبر للكسب _ وهو كما مسرفه الا شاعرة : مقارنة قدرة العبد للفعد لل من غير تأثير له فيه _ (٢) لا يمكن اعتباره قدرة مو شرة فهرو بالمجز أشبه : " فان قيل : فقدرة لا يقع بها مقدور والعجد واعدة و (٣) .

ويقع أبو حامد في مأزق حين يحيب عن هذا الإشحكال في محاولة يائسة فيقول: "إن عُمنيتم به أن الحالة التي يدركها

⁽۱) الاقتصاد : ص ٤ لم يشير الفزالي إلى الاتية الكريمة " لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت " (البقرة : ٢٨٦) و نعوها سنن الاتيات القرآنية الكثيرة التي عبرت عن فعل العبد بالكسب مراجع أيضا في الكسب عند الفزالي : المقصد الا سنى : ص ٢٥٦٠

⁽۲) یقول شارح المواقف: "والمراد بکسبه إیاه: مقارنته لقدر شه و ارادته ، من غیر أن یکون هناك منه تأثیر ، أو مدخل فسی وجوده سوی کونه معلا له ، و هذا مذهب الشیخ أبسسی المشین الا شهری " . راجع شرح المواقف: ۳۲۲۷۰

⁽٣) الاقتصاد: ص٦٨٠

العجز في الرعدة ، فهو مناكرة للضرورة ، وإن عُسنيتم أنها بمثابسسة العجز في أن العقدور لم يقعبها فهو صدق "(١) .

وبعد أن يعترف بأن قدرة العبد هي والهمجز سلوا ، يذكر أن نسبة العجز إلى العبد أولى من نسبة العجز إلى الله سلوانه و تعالى _ فلا محيصَ من أن يختار الإنسان أحد الأ مرين ، ولا ثالث لهذا الخيار الصعب : " فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين : إحداهما أعلى ، والا عرى بالعجر أشبه مهما أضيفت إلى الا على . وألف بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة المجز إلى العبد من وجه ، وبين أن تثبت نلك لله _ سبحانه و تعالى الله عسل يقول الزائية و ن ولا تستريب _ إن كنت منصفا _ في أن نسسية القصور والعجر بالمخلوقات أولى ؛ بل لا يقال : أولى ؛ لا ستحالة ذلك في حق الله تعالى "(٢) .

الفزالي يميل إلى الجبر:

من هذا العرض يتضح أن الفزالى يوافق الا شاعرة الذيب ن يثبتون للمبد قدرة واختيارا ، ولكنهم يرون أن هذه القدرة ، وذلب الاختيار لا أثر لهما في فعله . وإنما الفعل من خلق الله وحده ، فهم يخالفون المعتزلة في قولهم ياستقلال قدرة العبد بإيجاد أفعاله .

وصع أنهم زعموا أنهم يخالفون الجبريسة إلا أنهم إلى الجبر أقرب ، وليس قولهم بالكسب بالذى يخرجهم عن دائرة الجبر الأن الكسب حداد اقتران القسمه الكسب حداد اقتران القسمه المرة

⁽١) الاقستصاد: ص٦٨٠

⁽٢) المصدر السابق: ص ٨٧٠

بالفعل دون أدنى تأثير ولا يزيد من قيمة الكسب قولهمم: إنه مناط التكليف ، ومدار الثواب والعقاب ، إذ يوجمه إليهمم نفسُ الاعتراض الذى وجمه إلى الجبرية : كيف يكلّف العبد بقمسل لا تأثير لقدرته فيه ؟ وكيف يعاقب أو يثاب على ما لم تقترف يداه ؟

و سع أن الفزالى حاول أن يدافع عن رأى الا شاعرة إلا أنسسه استعمل عدة عارات تثبت ما رأيناه : فهو يقول : " اختراع اللسه _ سبحانه _ للهركة في يد العبد معقول دون أن تكون الهركسة مقدورة للعبد " (١) .

ويقول: "ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجمه الشمى "بقدرته ، وكانت القدرة والمقدور جميما بقدرة الله تمالسس اسمتنى مُخترِعا وخالِقا ، ولم يكن المقدور مُخترِعا ، ووجمه أن يُطلّب وابن كان ممه لله علم يسم خالقا ولا مُخترِعا ، ووجمه أن يُطلّب له الله النّم الكسب "(٢) ، الهذا النّمط من النسبة اسم مخالف ، فطلب له اسم الكسب "(٢) ، والفزالى نفسه قد أحسن بضمف موقف الا شاعرة أمام تلك الاعتراضات القوية المتلاحقة ، التي ذكرها بأمانة وإنصاف و نحن بدور نسا نضم إلى صاحب هذا الاعتراض : " ما ذكرتموه غير مفهوم ، فإن القدرة المخلوقة الحادثة : إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تُفهسم، ان قدرة "لا مقدور لها محال ، كيلم بلا معلوم له ، وإن تعلقت بسه ، فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثير والإيجاد وحصول المقدور به ، فان المهدور إلا من حيث التأثير والإيجاد وحصول المقدور به ، فان المهدور والمعقدرة نسبة المسبب إلى السبب ، وهو كونه به ، فإذا لم يكن به لم تكن علاقة ، فلم تكن قدرة "(٣)

⁽١) الاقتصاد: ص١٨٠

⁽٢) المصدرالسابق: ٥٨٤٠

⁽٣) المصدر السابق : ص ٨٤ - ٥٨٠

الحسق ما رآه السلف :-

ساتقد منرى ان الغزالى لم يجمل لقد رة العبد أثرا في أفعاله ، و من شسسه لا يتفق رأيه مع رأى السلف (۱) ــ رضوان الله عليهم ــ وقسسن قرروا أن قد رة العبد لها تأثير في فعله ، مع أن هذا الفعل سسسن خلق الله تعالى . فالله وحده خالق للعبد وأفعاله وقد رته ، والعبد كذلك موجد لا فعال نفسه الاختيارية ، وكل النصوص التي نسبت الخلق إلى الله حق ، وكسل النصوص التي نسبت الفعل إلى العبد حق ، فللعبد اختيار هو مدار التكليف والثواب والعقاب ، و نسسبة قد رته إلى أفعاله نسبة إيجابية فاعلة ، وليست مجرد أمر اعتبارى

يقول شارح الطحاوية : " فكل دليل صحيح تقيمه الجبرية ، فإنها يدل على أن الله خالق كل شمى " ، وأنه على كل شمى " قدير ، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته ، وأنه ما شا كان ، وما لمم يشأ لم يكن . ولا يدل أن العبد ليسبفاعل في المقيقة ، ولا مريد ولا مختار ، وأن حركاته الاختيارية بمنزلة المرتعش ، وهبوب الريماح ، وحركات الا شمار .

⁽۱) راجع رسالة القضاء والقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية:

۹۳/۲ ومابعدها و خلق أفعال العباد : للإمام البخسارى:

ص ٦ ومابعدها تحقيق د / عبدالرحمن عميرة الطبعسسة

الثانية دار عكاظ بجدة سنة ١٩٩٨ه وشفاء العليل لابن القيم : ص ١١٣٥ه

وكل دليل صحيح يقيمه القدّرى بين المعتزلسيس سول الله على أن العبد فاعل لفعلم حقيقة ، وأنه مريد لمه ، مختمار له حقيقة ، وأن إضافة و نسبته إليم إضافة حسق ، ولا يدل على أنه غير مقدور لله تعالى ، وأنه واقع بغير شيئمة وقدرت فإنا فائم مع كل طائفة منهما من الحق ، فإنا يدل ذلك على ما دل عليه القرآن ، وسائر كتب الله المنزلة ، من عموم قدرة الله ومشيئت لم لمنيع ما في الكون من الا عيان ، والا فعال ، وأن العباد فاطلسون أفعالهم حقيقة ، وأنهم يستوجبون المدح والذم "(١).

ويوجمه شميخ الإسلام ابن تيمية نقده صويحا الى قول الأشاعرة بالكسب ، ويرى أنهم أقرب إلى الجبرية إذ يقول : " وأشمسلا الطوائف قُرْباً من هو الا سيمنى الجبرية محدث ، واختيمال ، وافقه ، وهو مع هذا يُثبت للعبد قدرة محدث ، واختيمال ، ويقول : إن الفعل كسب للعبد ؛ لكنه يقول : لا تأثير لقدرة العبسه في إيجاد المقدور ، فلهذا قال من قال : إن هذا الكسسبان الذى أثبته الا شمرى غير معقول ، وجمهور أهل الإثبات على أن العبد فاعل لفعله حقيقة ، وله قدرة واختيار ، وقدرته مو "ثرة في مقدور هما ، كما تو "ثر قموى الطبائع ، وغير ذلك من الشروط والا سباب "(٢) .

⁽١) شرح الطماوية: ص ٢٩٢، ٢٩١٠

⁽٢) • منهاج السنة لابن تيمية : ٢/٦ • ١٦/٠

الفصل التاسيع

•	الله	نحالة على	والاسن	وقولهم بالوجوب	المعتزلة	_
•				وعوضهم بالوجوب	، بنعمانز بنه	

- ٢ _ خلق العباد و تكليفهم .
- ٣ _ تكليف العباد ما لا يطيقون .
- ع _ إيلام العباد بغير جناية .
 - ه ـ رعاية الأصلح للعباد .
 - ٦ ـ الثواب والعقاب ،
 - γ _ حكم إرسال الرســـل .

الفصل التاسيع

تمهيد ؛ المعتزلة وقولهم بوجوب بعض الا فعال :

أوجب المعتزلة على الله ـ سبحانه و تعالى ـ بناء على أصولهم التي آمنوا بها ، وجعلوها أساسا لمذهبهم ـ بعض الا مور (١) ، كسا أنهم قالوا باستحالة بعض الا مور عليه تعالى ولا نهم ـ كما قال شارح الطحاوية : ــ

قرر المعتزلة متفقين أحيانا ، و مختلفين أحيانا :

أنه تعالى يجب عليه أن يفعل الصلاح والخير ، ورعاية معالسح العباد ، كما يجب عليه ثواب الطائع إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبسة ، وإذا خرج العاصي من الدنيا من غير تو بسة فإنه يجب أن يعاقب بالخلود في النار _ ولو كان مو منا _ كسا زعموا أن التكليف بما لا يطاق ظلم ، وأن الله يجب عليه إرسال الرسل رعاية لمصلحة عباده ، كما أن إيلام العبد بغير جناية لا يوافق الصلاح ويتنافى مع العدل ، وهذه الأمور كلها مبنية على أصلين هما : العدل والوعد والوعيه سبب راجع الملل والنحل : للشهر ستاني 1/٥٦ - ٦٨ طبعة صبيح ، القاهرة ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م والفرق بين الفرق للبغد ادى :

و تاريخ المداهب الإسلامية لا بي زهرة : ١٤٠/١ في بيان الا صول الخمسة للمعتزلة .

"هشبه الا أنمال إلا أنهم قاسوا أفعال الله تعالى على أفعال عباده ، وما يقبح يقبح منه ، وما يقبح يقبح منه ، وقالوا : يجب عليه أن يفعل كذا ، ولا يجوز له أن يقعل كذا ، بمقتض ذلك القياس الفاسد "(١)

وقد تصدى الفزالي للرد على هذه الا مور التي أوجبها المعتزلة على الله ، أو حكموا باستعالة صدورها منه ، في معرض حديثه عن الجائد في حق الله تعالى . فقد أشار إلى الا مور الجائزة في حقه سبحاني في عموم صفة الإرادة ، وذكر أنها تتعلق بسائر الممكنات _ سوا الكانست في نظر الخلق خيرا أو شرا ، حسنة أو قبيحة _ " فكل مقد ور مراد ، وكل حادث مراد "(٢) . ثم أفرد بابا مستقلا (٣) لمبحث حادث مقد ور ، فكل حادث مراد "(٢) . ثم أفرد بابا مستقلا (٣) لمبحث الجائز ، بدأه بإجمال لهذه الجائزات ، محدد الإياها فيما يلي : -

- ١ خلق العباد وتكليفهم .
- ٢ ـ التكليف بما لا يطاق .
- ٣ _ إيلام العباد بفير جناية .
 - } _ رعاية الأصلح.
- ه ـ الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ،
 - ٦ _ إرسال الرسل .

⁽١) شرح الطحاوية : ص٥٥٥٠

⁽٢) _ الاقتصاد : ص٩٩.

⁽٣) "القطب الثالث: في أفعال الله تعالى ، وجملة أفعال جائزة ، لا يوصف شي منها بالوجوب "، الاقتصاد : ١٣٧-١٧٠٠

وقبل أن يخوض في غاصيل هذه الا مور ذكر أن من الا هميسة بمكان تحديد مفهوم بعض المصطلحات التي يتداولها الباحشون في هذا الباب(١) ، ذلك لا نها ألفاظ مشتركة المعنى ، وعدم تحديد مفهومها يو دى إلى عدة إشكالات وأوهام ، وضرب مثلا لذلك بلفسظ القبيح :

(۱) هذه الا لفاظ هي ؛ الواجب ، والحسن ، والقبيح ، والعبث ، والسفه ، والحكمة ، وقد عرفها الفزالي على النحو التالي : والسفه ، والحكمة ، وقد عرفها الفزالي على النحو التالي : الواجب نام في تركه ضرر ظاهر في الا خرة ، ويعرف ذلك بالشرع ، ويطلق أيضا على ما في تركه ضرر ظاهر في الدنيا ، ويعرف ذلك بالعقل ، كما يطلق كذلك على ما يو دى عدم وقوعه إلى محال ، كما يقال ج ما علم الله وقوعه فو قو عسه واجب ،

الحسن: ما يوافق الفرض في الآخرة ، وهو ما حسنه الشرع ، وو عد بالثواب عليه . كما يطلق البعض لفظ الحسن علي ما يوافق الفرض عاجلا أو آجلا ، وهو بذلك أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص والا حوال .

القبيرة ما لا يوافق الفرض في الاخرة ، وهو ما قبحه الشرع ، و توعد بالعقاب عليه . كما يطلق البعض لفظ القبيح على على كل ما لا يوافق العفرض عاجلا أو آجلا . وهذا أيضا أمر نسبي ، وخاضع للأشخاص والا حوال .

العبث في هو فعل ما لا يوافق الفرض ولا ينافيه ، بألا يكون فيه فا عدة أصلا .

السفه فعل القبيح الذي يود دي إلى الضرر .

الحكمة: القدرة على إيجاد الترتيب والنظام ، والاتقان والإحكام . وقد تطلق بمعنى ؛ الارحاطة المجردة بنظم الأمور ، دون القدرة على التنظيم بالفعل ، لمزيد من الإيضاح راجع الاقتصاد ؛ ١٤٧-١٤٧٠

فقد يصف إنسان ما شيئا بالقبح بالا نه ينافى غرضه ، وهو ينظر إلى غرض نفسه _بفض النظر عن غرض الا خرين _ مع أنه قد يحكم على الشى نفسه في ظرف آخر بأنه حسن ، وهذا الخطأ يرجع إلى عدم الفهم لمعنى القبح الذى عرف بالشرع ، وقد يحكم بالقبح على شى ، بالا نه اقترن في ذهنه بشى ، قبيح مع أنه ليس قبيما في ذاته ، مثال ذلك أن يرى الحبل المبرزة ش بالا لوان فيستقبحه بالا نه ذكره بالحيدة . وما يقال في المحسوسات ينطبق على المعقولات ، فقد يحكم المعتزلي على قسول الا شعرى بالقبح ، الالشى ، إلا الا نه مقترن بالا شعرى ، حتى ولو كان الرأى صحيحا .

فإذا عُلم معنى القبح ، وغيره من المصطلحات ، اندفعت جميع الإشكالات (١). وبعد أن وضع أبو حامد هذه الاسس ، وحدد المفاهيم ، انتقل الى تفصيل ما أجمله على النحو التالي :-

أولا : جواز خلق العباد ، وتكليفهم :-

يقول الفزالي "ندعى أنه يجوز لله تعالى أن لا يخلف الخلق ، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه ، وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهمم ، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه "(٢) .

ويرد على القائلين من المعتزلة بأن خلق العباد و تكليفهم واجب على الله تعالى ، بأن مفهوم الواجب لا يخرج عن المعاني الثلاثة التسي ذكرها بوان أريد بالواجب : ما يود دى تركه إلى ضرر عاجل أو آجل م فهذا المعنى محال في حق الله سبحانه بالأنه تعالى لا يلحقه

⁽١) الاقتصاد : ١٤١-١٤٤ بتصرف .

⁽٢) الاقتصاد : ص ١٤٨ . وراجع أيضا : إحيا علوم الدين " قواعد العقائد " : ١١١/١ والمضنون به على غير أهله : مجموعة القصور العوالي : ١٣٦/٢٠

ضرر على فعل من أفعاله . أما إن أريد بالواجب ما يو دى عدمه إلى محال ، فهذا حق ، إلا نه سبحانه قد سبق إلى علمه و مشيئته خلق العباد وتكيفهم ، و محال أن يتخلف ما أراد ، و علمه .

أما ما يقال من أن الخلق والتكليف فيهما فائدة للخلق بنيل الثواب، فيقابله أن فيهما ضرر للبعض الا خر بالمشقة والا لم والغم والعذاب، وإلا لما تنبى بعض الخلق أن يكون ترابا أو جمادا ، أو أى شـــــى أخبر .

على أن الفائدة أو الضرر لا يعود ان على الله سبحانه ، وانسا يعود ان على الخلق ، وبذلك لا يصدق معنى الواجب عليه: " فما معنى قولكم إنه يجب عليه لفائدة الخلق ، وما معنى الوجوب ؟ ونحن لا نفهسم من الوجوب إلا المعانى الثلاثة ،وهي منعدمة "(١) .

ولا نختلف مع أبي حامد في أن الله خالق بشيئته ، مكلسف باختياره ، فليس من حق المخلوق أن يوجب شيئا على الخالق . لكن ينبغي أن يقال إلى جانب ذلك به إن الله سبحانه هو الذى أو جب على نفسه الخلق والتكليف بإرادته ، وينبغى أن يقال : إنه لسم يخلق الخلق إلا لحكمة ، ولم يكلف عباده إلا لحكمة ، فهو سبحانسه يحب الطاعة ويرضاها ، ويفرح بها ، ويكلف المخلوق ليعود الخير عليه ، بالتلذذ والثواب والنعيم . وليست هذه الحكمة كحكمة المعتزلة التس يعنون بها نفع العباد فحسب ، وانما هي حكمة ترجع إلى الخالسق والمخلوق ، يقول شيخ الإسلام (٢) " وكل ما خلقه الله فله فيسسه

⁽١) • الاقتصاد : ص١٤٨٠

⁽۲) مجموع الفتاوى: ۸/۵۳ ، ۳٦٠

حكمة ، وهو سبحانه غنى عن العالمين ، فالحكمة تتضمن شيئين ؛ أحدهما ؛ حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها ، والثاني ؛ إلى عباده ، هي نعصت عليهم ، يفرحون بها ، ويتلذذون بها ، وهذا في المأمورات ، و فسي المخلوقات ، أما في المأمورات ، فان الطاعة هو يحبها ويرضاها (إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص) (١) " .

ثانيا ؛ تكليف العباد ما لا يطيقون : ــ

أحال المعتزلة أن يكلف الله العباد ما لايطيقون _ كما أشرنا إلى ذلك _ وقد قسر الفزالي " أن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه "(٢) وقد استدل على جواز ذلك ببيان معنى التقليف ، والمكلّفِ ، والمكلّفِ ، والمكلّفِ ، والمكلّفِ .

فالتكليف : هو كلام مصدره المكلتف ، وشرطه أن يكون متكسا بكلام يعبربه عما يكلف به غيره . أما شرط المكلتف فهو أن يكون فاهما للكلام .

وأما المكلتُّف به فشرطه : أن يكون مفهوما للمكلَّف ، ولا يشترط فيه أن يكون ممكنا . " وأما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام ، فان التكليف كلام ، فإذ لم صدر سن يُغبَّهم مع من يَغْهَم فيما يُغبَّهم ، وكان المخاطِب سيُّسِ تكليفا "(٣) .

⁽١) سورة الصف : الاتية ٤.

⁽٢) الاقتصاد : ص١٥١٠

[•] وراجسع أيضا : الإحيا : ١١٢/١:

⁽٣) الاقتصاد : ص١٥١٠

ثم يورد الفزالي اعتراضا على ذلك ملخصه: أن التكليف بما لا يطاق عبث ، والعبث على الله تعالى محال ، وهو يرى أن هذا الاعتراض يتضمن ثلاث دعاوى هي : أن ذلك التكليف ليس له فائدة ، وعليسى ذلك فهو عبث ، وأن العبث على الله محال .

ويرد الفزالي بأنه قد سبق أن بين معنى العبث ، وهو عبارة من فعل لا فائدة فيه وما يدرينا أن التكليف بما لا يطاق لا فائدة فيه فلعل فيه فائدة للعباد اطلع الله عليها ، وليست الفائدة هــــي الامتثال والثواب عليه ، بل ربما يكون في إظهار الاثمر ، وما يتبعــه من اعتقاد التكليف فائدة . فقد ينسخ الاثمر قبل الامتثال ، كمــا أمر إبراهيم عليه السلام بنبح ولده ، ثم نسخه قبل الامتثال ، وأصر أمر إبراهيم عليه السلام بنبح ولده ، ثم نسخه قبل الامتثال ، وأمر أبا جهل بالإيمان ، وأخبره أنه لا يو من ، وخلاف خبره محال ((۱))

وأرى أن الغزالي لم يحالفه التوفيق في القول بجواز التكليسيف بما لا يطاق ، لأن هذا لم يرد عن السلف الصالح : " ولا قال أحسد من أئمة المسلمين _لا الا ئمة الا ربعة ، ولا غيرهم _ إن الله يكلف العباد ما لا يطيقونه . . . وانفقوا على أن العباد ات لا تجب إلا على المستطيع ، وأن المستطيع يكون مستطيعا مع معصيته وعدم فعله ، كسن استطاع ما أمر به من الصلاة والزكاة والصيام والحج ولم يفعله ، فإنه مستطيسيع باتفاق سلف الا مة وأئمتها ، وهو مستحق للعقاب على ترك المأمور باتفاق ملف الم يستطعمه "(٢) . فلا نوافق الفزالي على ما ادعاء من أن شرط التكليف أن يكون مفهوما للمكف ، نوافق الفزالي على ما ادعاء من أن شرط التكليف أن يكون مفهوما للمكف ،

⁽١) الاقتصاد : ص١٥٢٠

⁽۲) مجموع فتاوی ابن تیمیة : ۸/۹/۸ ، ۸۸۰ ۰

بل شرط التكليف هو الاستطاعة وأن يكون في حيّنز الإمكان ، فقسد يفهم المكلف التكليف دون أن يستطيعه .

على أن القول بجواز التسكليف بما لا يطاق لا ينبعنى أن يطلق مجملا دون تفصيل _إذا كان ولا بد من أن يقال _فإن ما لا يطاق قد يكون بسبب العجز فلا يجوز تكليفه ، وقد يكون لسبب آخر غير العجز كأمر أبي جهل بالإيمان ، فهذا جائز ، وعدم ايمان أبي جهل يرجيع إلى ما سبق إلى علم الله بأنه لا يو من ، لكنه أمر به مع ذلك لتوفر شرط الاستطاعة ، وتوفر أسبابها ، ومن ثم استحق العقاب ، يقول شييخ الإسلام ابن تيمية :_

"تكليف ما لا يطاق على ضربين ؛ أحدهما ؛ تكليف ما لا يطاق لو جود ضده من العجز ، وذلك مثل أن يكلف المقعد القيام ، والا عمى الخط و نقط الكتاب ، وأمثال ذلك ، فهذا ما لا يجوز تكليفه ، وعو مما انعقد الإجماع عليه . وذلك لا أن عدم الطاقة فيه ملحقلي بالمستنبع والمستحيل ، وذلك يوجب خروجه عن المقدور ، فامتنع تكليف مثله . والثاني ؛ تكليف ما لا يطاق لا لوجود ضده من العجبز ، مشل أن يكلف الكافر ، الذي سبق في علمه أنه لا يَسْتَجِب التكليف كعراب وأمثالهم ،فهذا جائز "(١) .

فان كان الفزالي يقصد المعنى الثاني فقد أصاب ، وان كسان يقصد الا ول فقد أخطأ . وان كان يقصد الا مرين جميعا فقد أجمل وأبهم حيث يجب التفصيل والإيضاح .

⁽۱) • مجموع الفتاوى : ۳۰۱/۸ ، ۳۰۲۰ ، ۳۰۲۰ و ۱۵۰ - ۱۵۰۰ و ۱۹۰۲ - ۱۹۳۸ و ۱۹۰۲ - ۲۸۲ و ۱۸۲ و ۱۸۲ - ۲۸۲ - ۲۸۲ و ۱۸۲ - ۲۸۲ و ۱۸۲ - ۲۸۲ - ۲۸۲ و ۱۸۲ - ۲۸ - ۲۸ - ۲۸۲ - ۲۸

ثالثا : جواز إيلام العباد بفير جناية :-

ادعى الفزالي أنه يجوز في حق الله تعالى إيلام البرى مسن الجناية من الحيوان والا طفال من غير أن يعوضهم بالثواب وقسلم رد على بعض المعتزلية (١) القائلين باستحالة ذلك بقوله: "أسلم البرى عن الجناية من الحيوان والا طفال والمجانين فمقد ور بمساهد محسوس (٢).

أما ما يدعيه المعتولة من أن ذلك يتنافى مع الحكمة ، ويو دى إلى نسبة الظلم إلى الله سبحانه ، فقد أجاب عن ذلك بالإحالة إلى سبحانه في مبدأ المبحث من بيان لمعنى الحكمة " فإن أريسله بها العلم بنظام الاسور ، والقدرة على ترتيبها _ كما سبق _ فليس في هذا ما يناقضه . وإن أريد بها أمر آخر ، فليس يجب له من الحكسم إلا ما ذكرناه ، وما ورا " ذلك لفظ لا معنى له "(") .

⁽۱) يُنسب هذا القول إلى النظّامية ؛ أتباع أبي اسحاق بن سيار المعروف بالنظام (تسنة ٢٦٦هـ) وقد زعم أنه يستحيل على الله تعالى أن يعذب طفلا ، كما يستحيل أن يعنى بصيرا ، أو يزمن صحيحا ، إذا كان البصر أو الصحة أصلح ، وقال بإيجاب الخلق على الله بطريق التولد ، وأقر مذهب البراهمة القائلين بإبطال النبوات ، كما زعم أن الحشرات تبعث يوم القيامة إلى الجنة .

راجع الفرق بين الفرق للبغدادى : ١٣١ -١٤٥

⁽٢) _ الاقتصاد : ص٤٥١ وراجع الإحيا : ١١٢/١٠

⁽٣) الاقتصاد : ص٤٥١٠

أما نسبة للظلم إلى الله سبحانه ، فهذا أمر قد نفاه عن نفسه :
وما ربك بظلام للعبيد (1) و مفهوم الظلم هو أن يتصرف في ملك غيره ، أو يخالف أمر غيره ، بأن يكون هناك آمر آخر يطيعه فيما يحكم ، وهذا لا يُتصور في حق الله سبحانه " فعن لا يُتصور منه أن يتصرف فسي ملك غيره ، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره ، كان الظلم مسلوبا عنه . . . فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك ، فهو غير مفهوم ، ولا يُتكلم فيه بنفى ولا إثبات (٢) .

ولا تختلف مع أبي حامد في أن كل ما يحدث في الكون جائية في حقد تمالى ، إن شا فعله ، وإن شا تركه ، لكنا _ مع ذلك _ نامذ عليه الإجمال فيما يدعى ؟ قالقول بجواز إيلام الحيوان والأطفال ، دون توضيح و تفصيل ، قد يوهم بالفعل _ لدى بعض العقول _ عبشا أو ظلما يُنسب إلى الله سبحانه - فكان ينبغي أن يبرز الحكمة ، ولايلتزم بهذ ، القوالب الاصطلاحية التي صبها المتكلون و تشبثوا بها . فصكيل شي يحدثه الله في هذا الوجود ، فله فيه حكمة _ قد نفهمه _ مينا ، وقد تغفى علينا أحيانا _ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : _ فاذا قيل ؛ إن الرب تمالى حكيم رحيم ،أحسن كل شي فلقه ، فاذا قيل ؛ لإن الرب تمالى حكيم رحيم ،أحسن كل شي فلقه ، وعو أرحم الراحين ، والخيربيديه ، والشرليس إليه ، لا يُغمل إلا خيرا ، وما خلقه من ألم لبعض الحيوان ، و من أعماله المذسومة ، فله في _ حكمة عظيمة ، ونعمة جسيمة ، كان عذا حقا ، وعو مدخ لله سبحانه "(٣) .

⁽١) سورة فصلت: الآية ٢٦٠

⁽٢) الاقتصاد : ص٥٥١٠

⁽٣) مجموع الفتاوى : ٢٠٧/٨٠

على أن ما يحاول الفزالي أن يثبته في نفى الظلم ديكاد يوقعه في القول باستحالة الظلم على الله تعالى _ وهو الذى يردد لا نحيل على الله شيئا من الممكات _ فهو يجعل الظلم وكأنه ليس في مقد ور الخالق، فالله سبحانه قد كتب على نفسه الرحمة ، كما كتب على نفسه ألا يظلم أحدا من خلقه ، فليس نفى الظلم عن الذات الإلهيسة لائنه ليس في مقد وره بوانما لامتناعه عنه ، فهو الذى حكم باستحالسته على نفسه ، وليسسس من حق المختلوق أن يحيل عليه شيئا ، وفي هذا الممنى يقسول شارح الطحاوية . _

و ليس الظلم عبارة عن الممتنع الذى لا يدخل تحت القدرة لل يون من يقوله من المتكلمين وفيرهم لل يقولون : إنه يمتنع أن يكون في الممكن المقدور ظلم بل كل ما كان ممكنا ، فهو منه ، لو فعسله عدل ، فهو سبحانه كتب على نفسه الرحمة ، وحرم على نفسه الظلم ، وإنما كتب على نفسه ما هو قادر عليه ، لاماهو ممتنع عليه "(١) .

رابعا : جواز رعاية الا صلح للعباد :-

يقول الفزالي ؛ "ندعى أنه لا يجب عليه رعاية الا صلح لعياده ، بل له أن يفعل ما يشا ، ويحكم بما يريد ، خلا فا للمعتزلسسة (٢) ،

⁽١) شرح الطحاوية : ص ٣٠١

⁽٢) حكى الشهرستاني أن المعتزلة انفقوا جميعا على القول بأنه يجب على الله رعاية الصلاح للعباد ، وأما الأصلح ففي وجوبه خلاف عند هم واجم الملل والنحل : ١٩/١٠

وذكر ابن حزم أن المعتزلة جميعا اتفقوا على ان الله لا يفعل إلا الأصلح ، واستثنى منهم ؛ ضرار بن عمرو ، وحفصا الفرد ، وبشر ابن المعتبر ، وبعض أتباعهم ،

راجع : الفصل في الطل : ١٢٠/٣ .

فإنهم حجروا على الله تعالى في أدماله ، وأوجبوا عليه رعاية الا صلح ".

واستدل على جواز رعاية الا صلح و يطلان رأى المعتزلة بالمشاهدة ،

وما يحدث في هذا الوجود: " فإنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم

الاعتراف به ، وبأنه لا صلاح للعبيد فيه "(٢) ثم ذكر قصة الإخسوة

الثلاثة التي كانت مثار مناقشة بين الا شعرى ، وأستاذه الجبائسسيّ (٣)،

و يخلص من هذه القصة (٤) بقوله : " ومعلوم أن هذه الا تسسام

(٤) ملخص هذه المناقشة : _ كها يذكرها الفزالي : _

⁽١) الاقتصاد : ص٥٦٥٠

⁽٢) نفس المرجع : ١٥٦٥٠

⁽۳) هو أبوعلى محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران ابن أبان البيائي : نسبة إلى جُبيّ _ بضم الجميم و تشديد البيائ _ من أعمال خوزستان في ضاحمية من البصرة والا هواز وهو شيخ المعتزلة ، وهو في نظرهم الذى سهل علم الكسلام ويسره ، وقد أدعن له الكثيرون من طبعات المعتزلة ، وهو يلسي أبا الهذيل المعلاف مرتبة ، في نظر المعتزلة ، وكان معرو فا بقوة الجدل والمناظرة ، توفى سنة ٣٠٣هـ .

راجع حاشية : الفرق بين الفرق للبغدادى : ص ١٨٣٠ ووفيات الا عيان : ترجمة رقم ٢٧٥٠

[&]quot; فإنا نفترض ثلاثة أطفال : مات أحد هم وهو مسلم في الصبا ، وبلغ الا خر وأسلم ، ومات مسلما بالفا ، وبلغ الثالث كافرا ، ومات على الكر . فإن العدل عند هم أن يخلّد الكافر البالغ في النار ، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبى المسلم . فإذا قال الصبى المسلم : يا رب . لم حططت رتبتي عسسن رتبته ؟ فيقول : لا نه بلغ فأطاعني ، وأنت لم تطعنسسسي بالعباد ات بعد البلوغ . فيقول : يا رب ، لا نك أمتنسس

الثلاثة موجودة ، يبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلبسم ليس بواجب ، ولا هو موجود "(١) .

ونوافق الفزالي على أننا لا نوجب على الله شيئا ، لكنا نضيف أنه لا يخلق شيئا إلا لحكمة وهو العالم بما فيه مصلحمة عباده ، وهمو يفعل وفقا لمشيئته .

ولا نستطيع أن نعرف ما فيه صلاح أو أصلح لمجموع البشر ؛ وقد نرى الفعل يحمل الخير لبعض الناس دون البعض ، فالفيث ينزل من السما ، فيهدم دورا ويفرق أرضا فيتضرر به البعض ، لكن فسسي النهاية يزيد الخصب ، ويسقى الخلف ، ويزيد النبات ، وليس في

قبل البلوغ ، فكان صلاحي في أن تدني بالحياة ، حتسس أبلغ فأطيع ، فأنال رتبته ، فلِم حرمتنى هذه الرتبسسة أبد الا بدين ، وكنت قادرا على أن توصلني لها ؟ فلا يكسون له جواب إلا أن يقول ؛ علمت أنك لو بلفت لعصيت وما أطعت ، و تعرضت لعقابي وسخطي ، فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بسك ، وأصلح لك من العقوبة ، فينادى الكافر البالغ من الهاويسة ، ويقول ؛ يا رب ، أو ما علمت أنى إذا بلغت كفرت ؟ فلو أمتنى في الصبا ، وأنزلتنى في تلك المنزلة النازلة ، لكان أحسب أي الصبا ، وأنزلتنى في تلك المنزلة النازلة ، لكان أحسب الموت خيرالي ؟ فلا يبقى له جواب ألبتة))

⁽ راجع الاقتصاد بص١٥١) .

⁽١) الاقتصاد : ص٥١٥٠

استطاعت المناه المنسر أن نقول : هذا أصلح وذاك صالح ، وذاك لا صلاح فيه ، فعلم ذلك عند علام الفيوب . وليس لنا إلا أن نُقيد سر ونعترف بأنه حكيم في كل ما يفعل : "فالذى عليه جمهور المسلمين سبن السلف والخلف أن الله تعالى يخلق لحكمة ، ويأمر لحكمة ، وقول الجمهور : هو الذى يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول الصريح ، وبه يثبت أن الله حكيم ، فإنه من لم يفعل شيئا لحكمة لم يكن حكيما . وأما قول الأشعرى ومن وافقه من أن الله لا يأمر بشى ولحصول مصلحة ، ولا دفع خسدة ، بل ما يحصل من مصالح العباد وخاسد هم سبب من الأسباب ، ولا أنه يخلق عذا لهذا ، ولا هذا لهذا ، فيرد ما ذهب إليه الجمهور "(۱)

خامسا : جواز الثواب على الطاعة ، والمقاب على المعصية :-

يقرر الفزالي أن الله سبحانه يجوز في حقه أن يُثيب الطائسيم أو لا يشبه ، كما يجوز أن يعاقب العاص أو لا يعاقبه ، بل أكشر من ذلك يجوز أن يعاقب الطائع ، وأن يثيب العاص . " ندعى أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب ، بل إن شسا أثابهم ، وإن شا عاقبهم ، وإن شا أعدمهم ، ولم يحشرهم ، ولا يبالى لو نفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المو منين ، ولا يستحيل ذلسك في نفسه ولا يناقض صفة من الصفات الإلهية ؟ وهذا لا أن التكليف تصرف في عبيد ، ومماليكه "(٢).

⁽١) مجموع الفتاوى : ٨/٣٧٨، ٢٧٨٠

⁽٢) الاقتصاد: ص١٥١٠

وراجع أيضا : روضة الطالبين : مجموعة القصور العوالي : ٣٨/٤

ويرب على القائلين بوجوب الثواب للطائعين بالإحالة إلى العمانى الثلاثة للواجب _ التي أشرنا إليها في مبدأ البحث _ والتي لا يصحح واحد منها بالنسبة لله .

كما يرد على القائلين بحسن الثواب للطائع ، وقبح عقابسه ، بالإحالة إلى ما ذكره من معنى الحسن والقبيح . وموافقة الحسسن للفرض ، أو مخالفته لا تنطبق على أفعال الله سبحانه ؛ إذ هبو حجل شأنه _ منزه عن الا غراض . كما أن ما هو حسن أو قبيح عنسد المكف لا يعتبر كطذلك بالنسبة لله . غير أن الفزالي يقسول بوجوب الثواب لا لذاته ، وإنما لائ الله قد وعد به ووعده لا يتخلف (ر إلاأن يقال ؛ إنه يصير وعده كذبا ، وهو محال . و نحن نعتقسل الوجوب بهذا المعنى ، ولا ننكره "(۱) .

ويواصل أبو حامد رده على القائلين بالوجوب ، لأن من واجب المسالق المعبد أن يشكر ربعه على ما حباه من النعم ،كما أن من واجب المسالق أن يثيب على هذا الشكر " فلو جاز ذلك لزم على الثواب شسكر مجدد ، وعلى هذا الشكر ثواب مجدد ، ويتسلسل إلى غميسسر نهاية "(٢) .

ثم ينتقل إلى الرد على القائلين بوجوب العقاب على كل من ارتكب كبيرة ومات قبل المتوبة ، وأنه مخلد في النار أبدا ، فهذا القول فسي رأيه يتنافى مع الكرم والمرو°ة ، ولا شك أن الصفح والتجاوز أحسسن من العقوبة والانتقام في حق الإنسان الذى آذاه الاعتدا°، فما بالنسا

⁽١) الاقتصاد: ص١٥١٠

⁽٢) المصدر السابق: ص١٥٨٠

بالخالق المنزه عن أن يصميه أذى؟ فكيف يَسْتحسن هو لا طريق المقاب والمجازاة للخالق مع المخلوق ، مع أنهم لا يستحسنون ذلك بالنسبة للمخلوق مع المخلوق ؟ " و من انتهى عقله فى الاستحسان إلى هذا الحد كانت دارُ العرض ألْيَقَ به من مجامع العلما * "(١) .

فالفزالي إنَّا يقول بوجوب الثواب على الله ـبنا على وعده ـ وبجواز المقاب ـبنا على كرمه وعفوه ـ فالكريم إذا وعد لا يخلــف وعده ، وإذا توعَد فقد يخلف وعيده ،

والواقع أن رأى الفزالي يكاد يتفق مع وجهة نظر السلف بصفة عامة ، غير أن دعواه مشوبة بشي من الإبهام والاجمال عند مسا يقرر "أن الله إن شا الم يحشر الطائعين ، ولا يبالى لو غفر لجميسي الكافرين ، وعاقب جميع المو منين "(١) . ولا نختلف معه في أن تلك الأمور جائزة في ذاتها ،لكنها واجبة من حيث تعلق إرادة الله بها . فالحشر واجب بالأن الله أثبته وقرره وأراده "أفحسبت ما أنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا تُرجعون "(٣) و غفران الذنب للكافر مستحيل لان الله قرر وحكم بالعقاب " إن الله لا يغفر أن يشرك به "(١٤) . وأما عقاب المو منين الطائعين ،فهو بدوره مستحيل بون ثوابهم حكما قرر الفزالي نفسه واجب بالأن الله وعد بسه ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية موقف السلف من هذه القضية فيقول :-

⁽١) * الاقتصاد : مِن ١٥٨ .

⁽٢) المصدر السابق : ص ١٥١٧

⁽٣) سورة الموع منون ؛ الآية ه ١١٠

⁽٤) سورة النساء: الآية ١١٦٠

بهذا وبهذا ، لا يو من ببعض و يكفر ببعض ، والذى عليه أهسل السنة والجماعة : الإيمان بالوعد والوعيد . فكما أن ما توعد الله بـــــه العبد من العقاب ، قد بين _ سبحانه _ أن لا يتوب ، فأن تاب ، تاب الله عليه ، وبأن لا يكون له حسنات تمحو ذنو بسه ، فان الحسنات يذعبن السيئات ، وبأن لا يشاء الله أن يففر لــــه " إن الله لا يففر أنْ يُشركَ به و يففرُ ما دون ذلك لمَّن يَشا " فهكذا الوعد له تفسير وبيان . فلا بد من الإيمان بكل ما جاء به الرسسول ه ثم إن كان من أهل الكبائر فأشره إلى الله ،إن شا عذبه ، وإن شا " غفر له ، فإن ارت عن الاسلام ومات مرت ا كان في النار ، فالسيئات تُحبطها التوبة ، والحسناتُ تُحبطها التردة . ومن كان له حسناتُ وسيئات ، فإن الله لا يظلمه ، بل من يعملُ مِثْقالٌ ذرَّة خيـــرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ، والله تعالى قد يتفضل عليه ، ويُحْسن إليه بمففر ته ورحمته . ومن مات على الإيمان ، فانه لا يخلُّد في النار ، بل لا بد أن يدخل الجنة ، فإن النار يخرج منها من كسان في قلبه مثقال درزة من إيمان "(١) .

⁽۱) مجموع الفتاوى : ۲۲۰/۸ في عدة مواضع .
و من مجموع الفتاوى راجع أيضا : ۳/۸ ، ۲۲/۱ ، ۲۲/۱ ، ۲۸۶ ،

• ۲۱/۱۱ منه ۱٤۹ ، ۲۳/۱۱ - ۲۰ ،
وراجع أيضا : شرح الطحاوية : ص۲۸۲ ، ۲۸۷۰

سادسا : جواز إرسال الرسل : -

يرى الفزالي أن الله _سبحانه و تعالى _ يجوز أن يرســـل رسلا إلى خلقه ، ويجوز أن لا يرسل ، وهو بذلك يرد على المعتزلة، الذين أوجبوا على الله سبـحانه إرسال الرسل رعاية لمصلحة العبـاد، كما يرد _في نفس الوقت _ على البراهمة (١) ، الذين قالوا باستحالة إرسال الرسل ،

" ند عى أن بعثة الا نبيا ، جائزة ، وليس بمحال ولا واجسب ، وقالت المعتزلة : إنه واجسب ، وقالت البراهمة إنه محال "(٢) ،

(۱) ظهر البراهمة _ على ما ذكر الشهرستاني _ في الهند قبل بعثة الرسول بأكثر من خمسة آلاف عام، وينتسبون إلى رجل منهم يقال له برهام _ خلافا لمن ذكر أنهم ينتسبون إلى إبرا هيم _ عليه السلام _ لا نهم ينكرون النبوة أصلا ، فكيف ينتسبون إليه ، وهم الشّنويّة القائلون بالنور والظلام ، وقد قرروا استحالة النبوات بوجوه : منها أن الذي يأتي به الرسول: إما أن يكون متفقا مع المعقل أم لا ؟ فإن كان متفقا مع المعقل فلا حاجمة إلى إرساله ، وإن كان مختلفا لا يكون مقبولا ، و منها أنهم لا يو منون بصدق إنسان يدعى الرسالة لا نه لا دليل على صدقه إلا المعجزة ، و ظك تتساوى مع خصائص السحر فيتساوى بها ، راجع الملل والنحل للشهرستاني : ص ١٣١٥ - ١٨١٠

وراجع أيضا : الإحيا " قواعد العقائد " : ١١٣/١

⁽٢) الاقتصاد : ص٥٦١٠

[•] ومعراج السالكين _القصور الهوالي : ٣/٥٥١ ومابعدها ، وقد ذكر أن الفلاسفة يقولون بالوجوب .

وفضائح الباطنية : ص ١٠٤ - ١٠٦٠

وقد استدل على جواز ذلك بأن الله فاعل مختار ، وقد ثبتت له الإرادة إن شا أرسل رسلا ، وإن شا لم يرسل " فإنه بجميع ذلك يتصرف في ملكه بحسب إرادته ، ولا معترض على المالك من حيست المقل في تصرفاته "(١).

أما دعوى المعتزلة بالوجوب ، فقد رد عليهم بما فيه الكفايسة في رعاية الأصلح ، وبيان المراد من معنى الوجوب .

ويتصدى هذه المرة للبراهمة فيذكر بعض شبههم ثم يُفندها.

ر يعموا أن الرسول إما أن يُبهّ عَث بما تقتضيه العقول ، ففيها فينية عنه ، ويكون إرساله عبثا ، وإما أن يُبهعث بما يخالسف العقول فيستحيل التصديق والقبول .

وقد رد أبو حامد على هذه الشبهة بأن العقل غير قاد رعلى معرفة كثير من الأمور التي تتعلق بالعقائد والأمور الغيبية، ومعرفة العبادات ،والا حكام ، والقيم الا خلاقية الثابتة; فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الا عمال والا قوال ،والا خلاق والعقائد ، ولا يغرق بين المُشقِى والْمُسْعِد "(٢) و مهمسة العقل أن يتلقى ويفهم ما يخبر به الرسول بعد معرفته و تصديقه العقل أن يتلقى ويفهم ما يخبر به الرسول بعد معرفته و تصديقه للعادة ، ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات ، وعجائب الخواص ، فكيف يعرف صدقمه؟

⁽١) • فضائح الباطنية ؛ ص١٠٤٠

⁽٢) الاقعتماد : ص ١٦٧٠

وقد رد أبو حامد على هذه الشبهة بأن ما ذكروه من خوارق العادات
لا يصل أبدا إلى درجة المعجزة " فإن أحدا من العقلا لم يُجَوّز انتها السحر إلى إحيا الموتى ، وقلّب العصا ثعبانا ، و قللّق القمر ، وشّق البحر، وأبرا الا كمه والأ برص (١) .

ولا شك أن موقف الفزالي في رده على البراعسة يستحسق التقدير ،كما أن موقف من قصور العقل عن إدراك الا مور الفيبيسة ، والا حكام الشرعية ، يو كد ما قاله من أن الحسن ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع ، فلو يُرك الا مر إلى العقل ما اتفق الخلق على حقيقسة واحدة من الحقائق الثابتة ، ولا صبح الحق أمرا نسبيا ، ولاضطرب نظام الكون ، فالبشر إذاً في حاجة إلى الرسل للهداية والرشاد ، والد لا لة على طريق الخير والنجاة .

ونوافق الفزالي على أننا لا نوجب على الله سبحانه إرسال الرسل. ولكن نعود فنقول: إن الله سبق إلى علمه حاجة البشرية إلى الرسالة ، وأنه بمشيئته وإرادته _أرسل رسله لإلزام الخلق تررًا لحجتهــــم "لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل "(٢) وحتى لا يقولوا: "لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آيايك من قبل أن نذل وتخسروى "(٣) و تخسروى "(٣) و تلك حكسته التى ذكرها ، فهو الذى أو جب على نفسه إرسال الرسل .

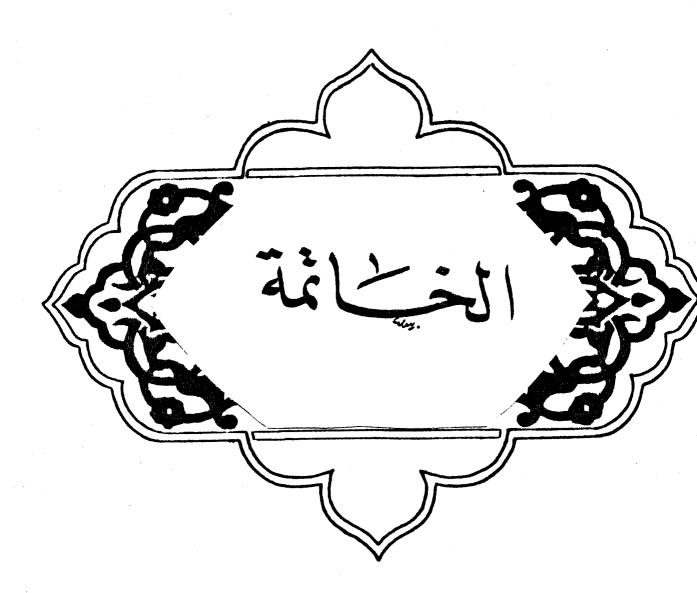
⁽١) الاقتصاد: ص١٦٧٠

⁽٢) سورة النسا ؛ الآية ه١٦٥ .

⁽٣) سورة طه : الآية ١٣٤٠

كما أن الفزالي في متقرض حديثه عن المعجزة ، وأنها نفارق غوارق العادات ، لم يفطن إلى حقيقة هامة ، وهى أن صدق الرسول لا يتوقف على المعجزة ، وإنما يعرف الصدق كذلك بأحواله ، وفي ذلك يقول شارح الطحاوية : ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح . ولكن الدليل غير محصور في المعجزات ، فإن النبوة يدعيها أعدق الصادقين ، أو أكذب الكاذبين ، ولا تُعرِّف بهما ، والتمييز بين الصادق والكاذب أحوالهما تُعرُب عنهما ، و تُعرِّف بهما ، والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوة النبوة ، فكيف بدعوة النبوة ؟ " (١) .

⁽١) شرح الطماوية : ص م٠٠٠



النائس____ة

من عذا العدر ف لحياة الغرالي ، وآرائه في الإلهيات ، نسجل ما توصلنا إليه من نتائج : __

ر يشأ أبو حاصد الفزالي في أسرة فقيرة ، ووجد نفسه منذ نعومة أظفاره بين فكيّ الرحسى ، بين التصوف وعلم الكلام ، وسلك طريق العلم ، وساعده غلى ذلك استعداد فطرى ، وموهبة عقلية ، وذكا عاد ، دفعه إلى التنقسل بين مراكز العلم المختلفة ، والتلقى عن كثير من العلما الفلسفة والشيوخ ، ثم عمد إلى مجهوده الذاتي ، في مجال الفلسفة فاستوعبها في مدة قياسية ، ثم هاجمها هسجوما علميا ، و نقدها نقدا دقيقا ، غير أنه لم يستطع التخلص من أساليبها ، وأفكارها .

_ عاش الفوالي في عصر مضطرب بيموج بالفتن ، والاضطرابات السياسية ، ويتسع فيه نطاق الشعوبية ، البعيدة عن روح الإسلام ، وتكثر فيه الفرق ، التي تبث سمومها وأفكارها باسم الدين ، وتنقسم الدولة الإسلامية إلى دويلات متناهرة أحيانا ، ويتعرض فيه العالم الإسلامي لفزو شرس ، من الصليبيسة الهمجية .

ووسط مجتمع طبقي ، انتشر فيه المجون والخلاعة والبذخ ، يتقارب من الدين حينا ، ويبعد عنه أحيانا ، ينى الغزالي حياته في كنف السلاجقة الاتراك ، واستطاع عن طريقهم أن يصل إلى أعلى المناصب العلمية ، بعد أن اتخذ العلم حرفة ، وسعى إلى الجاه والسلطان .

وقد تجاذب العالم الإسلامي _ في عصر الفرائي _ تيارات ثقافية متفاربة : منها ما يبت إلى الإسلام ، ومنها البت و ومنها الدخيل ، ما أدى إلى بلبلة العقول ، وظهـ وربة من الإلحاد ، قادها المتفلسفة ، وميل إلى الجـ دل ، هجمه المتكلمون ، وهروب من الحياة ابتدعه المتصوفة ، ومع ذلك لم يخل هذا العصر من دعاة الإصلاح المنادين بضرورة المودة إلى منهج السلف ، علاجا للانحراقات ، وحلا للمشكلات والمودة إلى منهج السلف ، علاجا للانحراقات ، وحلا للمشكلات والسنة ، ولم يستمن بحديث رسول الله _ صلى الله عليه وسلم ما أوقعه في برائن الشك والحيرة ، فقضى حياته كله يبحث عن الحقيقة ، من غير طريقها الصحيحة ، ولم يفطن إلى أنه انحرف عن الطريق إلا في السنتين الا غيرتين من حياته ، وكان لذلك أثره في رجوعه عن الكثير من آرائه الكلا ميقسة ، وكان لذلك أثره في رجوعه عن الكثير من آرائه الكلا ميقسة ، ومهاجمته للمتصوفة المغالين .

_ لم يشك الفزالي في وجود الله _ سبحانه وتعالى _ ولم يقده شكه _ كفيره من الشكاك _ إلى الإلحـ والزندقة ، وإنها كان شكّه مركّزا على وسائل المعرف ، وطرائقها المتعثلة في العلوم التي سلكها ، وكانت أغطر مراحل شكه تلك التي فقد فيها ثقته في العقل ، فرفض الأوليات ، ولم يَشُد إلى السكينة والاطمئنان إلا بعد أن عداه الله سبحانـ ولم يَشُد إلى السكينة والاطمئنان إلا بعد أن عداه الله سبحانـ إلى العودة إلى أوليات العقل ، فانظلق إلى الا من والاستـقرار ، حتى وصل إلى درجـة اليقين .

لم يكن للفرالي دوريذكر في الحروب الصليبية التي عايشها قرابة عشر سنوات _ شأنه في ذلك شأن المتصوفة _ إلا أن أبرز أعماله على وجه الإطلاق ، مهاجمته للباطنية ، وإبراز فضائعهم وحربه الكاسحة ، التي شنها على المتفلسفة والفلسفة ، فلصم تقم لها قائمة طوال قرن كامل صن الزمان .

_ غلّف الفرالي تراثا ضغما من المصنفات ، لم يثبت نسبتها إليه جميما ، وما صح نسبته إليه لا يتمدّى سدسما ذكر تـــه الإحصائيات . وقد لاقت بمض مصنفاته كثيرا من الرواج ، وتناولها الباحثون بالنقد والتحليل ، والشرح والاختصار ، و تُرجم كثير منها إلى مصظم اللغات الحية ، و مو لفلت الفرالي خلطــت عملا صالحا ، وآخر سيئا ، وأقوى ما وجه إليهما من نقه، اشتمالهاعلى الا تحاديث الموضوعة والضعيفة . وتأثر أساليهها وأفكارها بالاتجاهات الفلسفية . وقد مثلث عذه المو لفــات مراحل حياته الفكرية ، وآرا ، في كل مرحلة ، حتى لتبدوللباحث متمارضة متناقضة ، ما يو دى إلى ضرورة اتساع نطاق البحث حتى يشمل أغلب هذه المو لفات في الموضوع الواحد ، ليصـــل الباحث إلى تفطية آرائه ، و تحديد موقفه في أخريــــات

_ سلك الفرالي مسلك متأخرى الائما عرة في الاستدلال على وجود الخالق سبحانه ، فلجأ إلى دليل التفرّر والمحدوث ، بما فيه من مقدمات واعيدة معقدة ، تعتمد على الجواهد والمددا والاعراض ، ونظرية الجوهر الفرد الوثنية ، وقد أوضحنا أن هدذا المسلك يتنافى مع منهج السلف ، الذي يدعو إلى الانخسيد

بأدلة القرآن ، التي تدعو إلى النظر في مخلوظت الله ، وقد أثبتنا أن أبا عامد قد عاد وانتقد أدلة المتكلمين ، ورجع إلى أدلة كتاب الله ، وصرح بذلك في مو لفاته الكثيرة ، بل وألف كتابا يدور كله حول دليل العناية والإتقان ، وهو كتاب (المحكمة في مخلوظت الله)،

_ لجأ الفزالي إلى تأويل كتاب الله ، وأحاديث رسول و التي تثبت الصفات الخبرية _ بنا على رأيه في نفى الجسمية ، والجهة ، والمكان _ مما أدّى إلي تعطيله للصفات التولي وصف الله بها نفسه ، أو وصفه بها رسوله _ سوا * في ذلك الصفات الذاتية ، أو الفعلية _ .

وقد ذكرنا أن هذا الموقف لا يتفق مع منهج السلف ، الذين يثبتون لله كل ما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، كما لا ينفون أو يثبتون سائر الصفات التي لم يرد بها نص من كتـــاب أو سنة .

على أن أبا حامد قد عاد أخيرا إلى ترجيح مذهب الإسام أمروها أمروها ولا ما مالك ، مرددا قول السلف : أمروها كما جائت .

ا وقع الفزالي فيما وقع فيه الكثيرون من المتكلمين بحيث الخاض في الاستدلال على ومدانية البارى سبحانه بقاصرا أدلته على توهميد الربوبية بمعأن ذلك أمرقد أو دعمه اللمسه في الفطرة الإنسانية بالخابت بذلك عن أصل الرسالات بالت بالت ما التي جاءت كلما للدعوة إلى توحيد الالوهمية .

وفهم بدوره بعض الآيات القرآنية الداعية إلى عبادة الله وهده .

فهما خاطئا بميث وجهها لإثبات توحيد الربوبية ، على أنه قد عاد بعد ذلك يهاجم أدلة المتكلمين في إثبات وحدانية الخالق ، داعيا إلى الاسلوب السهل المبسط ، دون اللجوالي متاهات التمانع والتوارد ،

- 11 _ روِّج الفزالي لنوع من الطبقية الصوفية ، حين نوَّع التوحيد إلى توحيد العوام والخواص ، وخواص الخواص ، و في ذلك استهانة بعقيدة البسطاء من عباد الله ، فليس شهة إلا توحيد واحد هو عبادة الله وحده لا شريك لمه .
- الذات ، وقد هاجم القائلين بالحلول والاتحاد ، الذات ، وقد هاجم القائلين بالحلول والاتحاد عجوسا قاسيا ، ونعتهم بأقسى الأوصاف ،
- الا دلة النقليسة.

 التو الفزالي بثبوت روا يدة الله ـ سبحانه و تعالىك و في الا في الا في الا في الا في الا في المواد و المو
- ر اثبت الفزالي الصفات العقلية (صفات المعاني) وذكسر اثبه زائدة على الذات ، وأنها قديمة ، وعوبذلك يتفسق مع مذهب السلف .

لفظ الغير على الصفات ، لما في ذلك من الإجمال والتلبيس وقد أثبتنا أن الفيزالي قد التزم بعد ذلك بالتوقف ، ورفسيض حتى إطلاق عبارة : زائدة عن الذات .

العلم الله بالجزئيات ، كما رفض حجة الجهمية في الفلاسفة المنكرين لعلم الله بالجزئيات ، كما رفض حجة الجهمية في العائهم حدوث علم الهارى سبحانه بالحوادث كما رد ردودا قوية على المعتزلة في إثباتهم لله إرادة لا في محل ، وعلى الكرامية القائليسن بحدوث الإرادة ، وهو بذلك قد ساهم في القضاء على مثل هذه الشبهات الضالة .

المنتقة من الاقعال عن الله في الاسما المستقة من الاقعال حين قرر أن الله في الا را يسمى رازة غالقا بالقوة ، لا بالفعل مسع أنه سبحانه و تعالى له يزل خالقا رازقا بالفعل ، ولم يكن سبحانه معطلا عن كماله في وقت من الاوقات .

١٧ ــ سار الفرالي في ركب القائلين بالكلام النفسى ، فعطـــل
الذات الإلهية عن حقيقة هذه المغة ، وأوقعه في ذلك
قياس الخالق على المخلوق ، وهو بذلك يخالف رأى الســلف
القائلين بالكلام اللفظي من غير مشابهة للحوادث ،

1 ما ابتعد الفزالي تماما عن رأى السلف في القرآن الكريم ، وبنا على رأيه بإثبات الكلام النفسي ، قال بحدوث القرآن الكريم ، باعتباره ألفاظا وحروفا ، وقد أثبتنا أنه يكاد يقول بأن القرآن ليسس بكلام الله حيان ذكر أن القرآن الكريم مجرد دليل على كلام الله ، والدليل غير المدلول .

_ تأثر المغزالي بفلاسفة الاستشراق عندما ذكر أن كلام اللسه يكون بالغيض أحيانا ، ويمكن بالفيض أن يطلع المشاهسد على الفيب ، وأن يستغنى الولى عن النبي ، والنسبي عسن الوحى ، وقد ذكرنا أن هذا القول يشبه قول الفلا سسفة بالمدّل الفصّال ، إلا أن الفرالي يسمى هذا الفيض ؛ الانوار الإلهيسة ، ولسنا في حاجسة إلى القول بمناظة هذه الشطحة الصوفية لمنهج السلف ، لا أن هذا الادعا فيه إنكار للنبوات ، وإنكا رللوحى ، وقد ذكرنا أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد رد على الفرالي مباشرة في عذه القضية ، إلا أنه ذكر فسسي نهاية رده أن الفرالي قد انتهى به الا أسر الى مخالفة الفلاسفة ، واتجه الى مطابقة الا عاديث النبوية ،

_ وفي مبحث أفعال العباد ، ثبت لنا أن الفزالي يعيل إلى العبر ،حين تمسك برأى الائما عرة القائلين بالكسب ، الذى لا يقيم لقدرة العبد وزنا في تعلق قدرته بأفعاله الاختيارية، بل رأينا كيف استسلم الفزالي لاعتراضات خصومه ، حيرين انتهى به المطاف إلى أنه يفضل أن ينسب العجز إلى قدرة الخلق ، المخلوق ، دون أن ينسبه إلى قدرة الخالق .

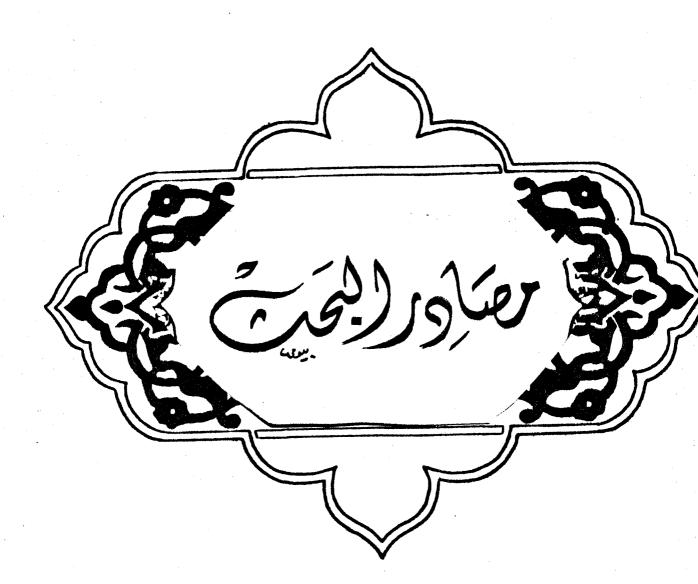
71 _ قرر الغزالي أنه يسحوز أن يكلف الله العباد بما لا يطيقون ،
ورأى أن شرط التكليف هو أن يكون مفتهوما للمكلتّف ، وقسسد
"أوضعنا خطأ هذا الرأى بناء على رأى السلف القائلين بأن شرط
التكليف هو الاستطاعة ، وليس مجرد الفهم ،

۲۲ _ في سلسلة من الجائزات ذكر الفزالي أنه يجوز على الله سبحانه ألا يحشر الخلق ، وألا يكلفهم ، كما يجوز أن يحذب الطائع ، وأن يثيب العاصي ، وأن يو لم العبد بدون ذنب جنته يداه . وقد ذكر ذلك بطريقة مجملة مبهسة ، توهم نسبة الظلم والعبث إلى الله سبحانه ، وقد سلمنا بأن ذلك كله جائز في العقل ، إلا أنه واجب شرعا ، ولسنا معشر البشر الذين نوجب على الله أو نحيل ، ولكن الله وحده هرو الذي كتب على نفسه الرحمة ، وحرم على نفسه الظلم.

و المنالم بما يصلح الله فعل الصلاح والأصلح ، أوعدم المعلم الدالم المعلم الدالم المعلم المعلم الله المعلم ا

٢٤ _ رد الفسرالي بقوة على البراهمة المنكرين للنبوة ، وكان رده حاسما في إزالة شهبهم المضللة .

أغيرا فهذا أهم ما رأينا تسميله من النتائج ، تاركين لفطنه القارى المستخلاص المزيد منها . إلى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب إلى وآخر دعوانا ؛ أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على خاتم الا نبيا والمرسلين وعلى آلومه وسلم .



ثبت العراجـــــع

ا ــ من مو الفات الفرالي : مرتبية على حسب الحروف المحاثية .

المجائية على حسب الحيروف على حسب الحيروف الحيدوف

ثبت العراجـــــع

- _ القرآن الكريب
- _ كتب السنة الصحيحة .

أولا _ من موا لفات أبسي حامد الفزالي:

- ر _ إحياء علوم الدين ؛ دار المعرفة للطباعة والنشر _ بيروت _ بدون تاريخ _ ورجعنا إلى طبعة العلمسيي القاعرة سنة ٨ ه ٣ ١ هـ .
- ب ـ الا ربعين في أصول الدين : تعقيق لجنة إحيا التراث العربي ـ الطبعة الثالثة ـ دار الآفاق الجديدة بيروت سنة . . } (ه.
- س _ الاقتصاد في الاعتقاد ؛ تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا _ نشر مكتبة الجندى _ القاهرة سنة ٢٩٣ هـ .
- إلجام العوام عن علم الكلام: تحقيق محمد مصطفى أبو
 العلا _ ضمن مجموعة القصور العوالي: الجسرئ
 الثاني _ الطبعة الثانية _ نشر مكتبة الجنسدى
 القاهرة سنة ١٣٩٠هـ٠
 - ه ــ تهافت الغلاسفة : تحقيق د/سليمان دنيا_ الطبعـة الخامسة _ دار المعارف القاعرة سنة ٢٩٢هـ.
- ٦ حواهر القرآن: المطبعة التجارية _ القاهرة سنة ١٩٣٣م .
- γ __ الحكمة في مغلوقات الله: تحقيق د / محمد رشيد قباتي و __ الطبعة الأولى _ دار إحياء العلوم _ بيروت؛ سنة ١٣٩٨هـ٠
 - ٨ . ـ الرد الجميل : تحقيق عبد العزيز عبد الحق على _ الطبعـ قلم الثانية _ نشر مجمع البحوث الإسلامية بالا تزهـ ـ الشريف _ القاهرة سنة ٣٩٣ (ه. .

- و ___ روضة الطالبين وعيدة السالكين : تحقيق محمد مصطفى أبسو العلا __القصور العوالي : الجز الرابع __ نشـــر مكتبة الجندى __القاعرة سنة ٢٩٣١هـ .
- و ر مد فضائح الباطنية : تحقيق د / عبد الرحمن بدوى دار الكتب من الثقافية ما ال
 - 11 _ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة : طبعة القاهــرة سنة ٣٤٣ هـ .
- ١٢ _ القسطاس المستقيم : تحقيق شلحت اليسوعي ـ بيروت ١٥٩ ١٩٠
 - ١٣ _ الستصفى: طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧م،
 - ۱۶ _ مشكاة الا نوار: تحقيق محمد مصطفى أبو العلا _ القصور العوالي: الجزّ الثاني _ الطبعة الثانية _ نشــر مكتبة الجندى _ القاعرة سنة . ۳۹ هـ م
 - و المضدون على غير أهله : تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا القصور العوالي : الجزُّ الثاني الطبعة الثانيسة بمد نشر مكتبة الجندى ـ القاهرة سنة ، ٣٩ ه .
 - ١٦ _ المضنون الصفير: ضمن مجموعة المصدر السابق .
 - ١٧ ــ معارج القدس في مدارج معرفة النفس: تحقيق لجنفا حياً التراث العربي _الطبعة الخامسة _ دار الا فاق العديدة _ بيروت سفة ٢٠١ه .
- ١٨ ـ معراج السالكين : تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا ـ القصور الموالي : الجزُّ الثالث ـ نشر مكتبة الجندى _ القاهرة سنة ٢٩٢هـ .
- ١٩ . معيار العلم : تحقيق د/ سليمان دنيا _ القاهرة سنة ١٩٦١م٠

- و ب مقصد الفلاسفة ، طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.
- ۲۱ ــ المقصد الا سنى في شرح أسدا الله الحسنى : تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ــ نشر مكتبة الجنسدى
 القاعرة سنة ۲۸۷ ه.
- ۲۲ _ المنقذ من الضلال ؛ تحقيق د / جميل صليبها ود /كامل عياد _ الطبعة التاسعة _ دار الاندلس _ بيروت سنة ، ۹۸۰ ام،

ورجعنا لطبعة دمشق سنة ١٩٣٤م٠

٣٢ ـ منهاج العابدين: مطبعة العلبي ـ القاهرة سنة ٣٣٧ ٩٠ ٩٠ عيران العمل: دار الكتاب العربي: بيروت سنة ٣٩٩ هـ ورجمنا لطبعة القاهرة سنة ٣٣٧ هـ.

ثانيا _ مراجسع أخسرى :

- و ۲ __ الإبانة في أصول الديافة ؛ أبو الحسن الأشعرى (ت٢٢٥هـ) تحقيق د / فوقية حسين محمود _ الطبعة الأولى _ القاعرة سنة ٣٩٧هـ،
- ٢٦ _ ابن قيمية السلفى ؛ د / محمد غليل هراس _ الطبعـــة الا والى _ طنطا مصر سنة ٢٧٢هـ .
- ٢٧ _ الإنقان : خلال الدين السيوطي _ الطبعة الثالثة _ القاعرة سئة . ٣٧ م .
- ٢٨ _ الارشاف إلى قواطع الاثدلة: إمام الحرمين الجويني ـ تحقيق در محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد
 - _ نشر مكتبة الخانجي _القاهرة سنة ١٣٦٩هـ ٠
 - ٢٩ __ الاستقصا لا منهار دول المفرب الا قصى: أبو العباس أحمد السلاوى _ الدار البيضا السنة ١٩٥٤م٠

و الا سماء والصفات : أبو بكر أحمد البيه في تحقيق محمد واهر الكوثرى مطبعة السعادة القاهموة المعادة منة ١٣٥٨ هم

- ٣١ ـ البيهقي وموقفه من الإلهيات : د / أحمد الفامدى ـ الطبعة الثانية _ نشر الجامعة الإسلامية _ المدينـة المنورة سنة ٢٠٤ (ه. ٠
- ٣٢ ـ بيان تلبيس المجهمية : شيخ الإسلام أحمد بن تيسيــــة (ت ٣٢٨ هـ) ـ تحقيق محمد بن عبد الرحمن ابن قاسم الطبعة الأولى ـ مطبعة المكـومة مكــة المكرمة سنة ٣٩٢هـ .

(=)

- ٣٣ _ تاريخ الإسلام: د/ حسن إبراهيم حسن _ الطبع_ة الأولى القساعرة سنة ١٩٦٧م٠
- و ٣٤ _ التاريخ الإسلامي : د/ إبراهيم أحمد العدوى _ الطبعة الأولى _ القاهرة سنة ٢٧٦ م.
- وس _ تاريخ المظارة الإسلامية: آدم ميتز _ ترجمة محمد عبد المادى أبوريدة _ القاهرة سنة (١٩٤١م٠
- ٣٦ ــ تاريخ دولة آل سلجوق : عماد الدين بن محمد الا صفهاني اختصار الشيخ الفتح بن علي البندارى الطبعة الثانية بيروت سنة ١٩٧٨م٠
- ٣٧ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم _ الطبعة الأُولى _ دار والطبعة الأُ

- ج تبيين كذب المفترى : على بن الحسن بن عساكر ــ دارالكتاب
 العربي ــ بيروت سنة ٩ ٣ ٩ هـ .

(ج)

(۱) - جيب بهار مقالة: نظام عروضى - ترجمة عبد الرحمن عسزام ويحيى الفشاب القاعرة سنة ١٩٢٨م٠

()

ب عادى الأرواح: ابن قيم الجوزية (ت (٥٧ هـ) -تحقيق محمود حسن ربيع _الطبعة الرابعة _صبيح القاهوة سنة (٣٨١هـ،

٣٤ _ خلق أفعال العباد : الإمام محمد بن إسماعيل البخارى تحقيق د / عبد الرحمن عميرة _ الطبعة الثانيــة _ دارعكاظ _ جدة سنة ٣٩٨ عمه

()

- ٤٤ ــ در تعارض العقل معالنقل : شيخ الإسلام ابن تيميــة
 تحقيق محمد رشا د سالم ــ دار الكتب سنة ١٩٧١م٠
 (ر)
- ه ٤ ـــ الرد على الجهمية والزنادقة ؛ الإمام أحمد بن حنبل ــ تحقيق د / عبد الرحمين عميرة ــد ار اللوا ــ الرياض •

الرسالة التدمرية : شيخ الإسلام ابن تيمية _ تحقيق قصق محب الدين الخطيب _ الطبعة الثالثة _ القاهرة)
 سنة . . ؟ ۱ ه .

(w)

γ _ سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي : شهاب الديــــن معمد النسوى _ تحقيق حافظ أحمد حمدى _ القاعرة سنة ٣٥٩ م٠

(m)

- ٤٨ ــ شذرات الذهب : عبد الحي بن العماد الحنبلي ــ منشورات
 دار الآفاق الجديدة ــ بيروت .
 - وع _ شرح جوهرة التوحيد : إبراهيم اللقاني _ طبعة القاهرة سنة ٨٥٣١ه .
 - . ه صحديث النزول: شيخ الإسلام ابن تيمية _ الدلبعة الخامسة _ المكتب الإسلام سنة ٣٩٧ه.
 - 10 _ شرح الطحاوية في العقيدة السلفية : علي بن على بن محمد ابن أبي العز _ الطبعة الا ولى _ نشر دار الفكر _ بيروت سنة . . ؟ (ه.
 - ه من المقائد النسفية: سمد الدين التفتاراني مطبعمة الماني من الملبي القاهرة بدون تاريخ .
 - ه م سرح المواقف : للسيد الشريف على بن محمد الجرابي تحقيق د / أحمد المهدى منشر مكتبه الا وهمد القاهرة سنة ١٣٩٦ه.
 - ٥٠ شفا العليل: ابن قيم الجوزية (٢٥١ عـ) تصحيــح
 السيد محمد بدر الدين _ دار الفكر سنة ١٣٩٨هـ .

(ط)

ه م طبقات الشأ فعية : جمال الدين عبد الرحيم الا سنوى (ت٢٧٧هـ) تحقيق عبد الله الجبور ملعة بغداد سنة . ٢٩ ١هـ .

ره _ طبقات الشافعية الكبرى : عبد الوعاب تاج الدين السبكي تحقيق الداد أحي والحلو _ الطبعة الاولى مكتبــــة الحلي _ القامرة سنة ٣٨٣ ه.

ورجعانا لطبعة القاهرة سنة ١٣٢٤هـ،

(ظ) الم

γ _ ظهر الاسلام : أحمد أمين _ الطبعة الخامسة _ بيروت ١٩٦٩م٠ (غ)

٨٥ _ الفرالي : د / أحمد الشرباصي _ طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م٠

وه _ الفزالي : د / مصطفى غالب _ ضمن سلسلة في سبيل موسوعة فلمفية _ مكتبة الهلال سنة ١٩٧٩م٠

(ف)

ر ج الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر البقدادى _ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد _ نشر محمد على صبيح القاهرة _ بدون تأريخ .

ر ت ٢٥٤هـ) طبعة صبيح _ القاهرة سنة ١٣٨٤هـ.
 ورجمنا لطبعة القاهرة سنة ١٣١٧هـ.

(ك)

۲۲ ـــ الكامل في التاريخ : على بن أحمد بن الاثير (ت ٦٣٠هـ)
 طبعة دارط در ــ بيروت سنة ١٣٨٦هـ .
 ورجعنا لعليمة الظهرة سنة ١٢٩٠هـ .

٣٣ _ الكواشف الجلية : عبد العزيز المحمد السلمان _ الطبعـة المحمد السلمان _ الطبعـة المحمد السلمان _ الطبعـة

(J)

- ع ٦ _ اللزوميات : أبو العلا المعرى _ دار صادر بيروت سنة ١٣٨١هـ م
 - ه ٦ مو لغات الفزالي و / عبد الرحمن بدوى _ الطبعـــة الثانية _ وكالة المطبوعات _ الكويت سنة ١٩٧٧م
 - ٦٦ ــ مجموعة الرسائل الكبرى : شيخ الإسلام ابن تيمية ــ نشر محمد على صبيح القاهرة سنة ١٣٨٥هـ ٠
 - γγ _ مجموع فتاوى ابن تيمية ؛ شيخ الاسلام ابن تيمية _ تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم _ الطبعة الثانية _ إشراف المكتب السعودى بالمغرب سنة ٢٠١ اهـ ،
 - ٦٨ _ مختصر الصواعق المرسلة : ابن قيم الجوزية _ نشر مكتبة
 الرياض الحديثة _ بدون تاريخ .
 - ۲۹ معجم البلدان : ياقوت شهاب الدين الرومي _ دار الصياد بيروت سنة ۲۹۲۹م٠

ورجعنا لطبعة القاعرة سنة ٢٠١٩م٠

- γ . المفنى في تخريج ما في الإحيا من أخبار : زين الديسن المراقي (ت ٨٠٦هـ) ما شية إحيا علوم الدين بيروت بيروت بدون تاريخ بتوزيع دار الباز بمكة المكرمة .
- ٢١ ــ مفهوم السببية عند الفرالي : أبو يعرب المرزوقي ــ الطبعــة
 ١٤ ولى دار بوسلامة للطباعة والنشر ــ تونس سنة ١٩٧٨م٠
 - ٧٢ _ مقدمة ابن خلدون : ابن خلدون _ طبعة بيروت سنة ١٩٦١م٠

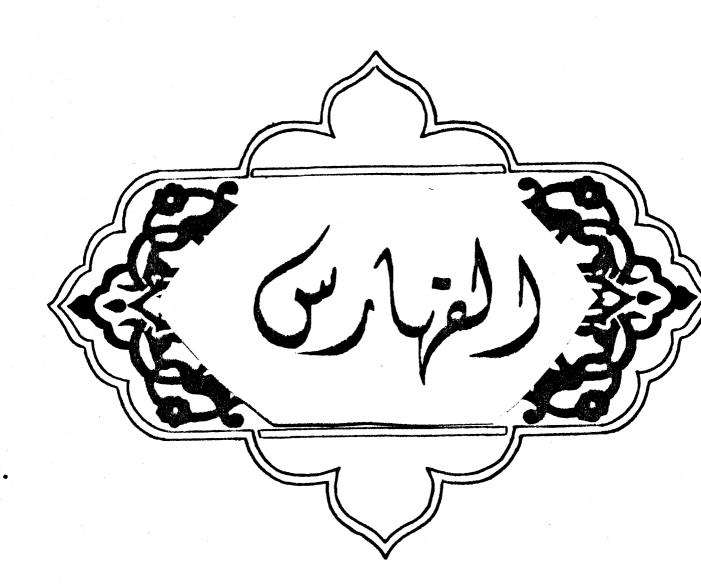
- γγ _ الملل والنحل : أحمد بن أبي الفتح الشهرستاني (ت٤١٥هـ) هامش كتاب الفصل لابن حزم _ طبعة صبيح _ القاعرة سنة ٤٨٣ هـ .
 - γ _ المنتظم في تاريخ الملوك والائم : أبو الفرج عبد الرحمان الجوزى _ طبعة الهند سنة ١٣٥٨ ع.
 - و و منهاج السنة : شيخ الإسلام ابن تيمية _ دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ ورجعنا لطبعة المطبعة الأميرية العامرة سنة ٢٢٢ احمد

(·)

γγ _ نقض المنطق : شيخ الإسلام ابن تيمية _ تحقيق محمد عبد الرزاق حمرة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع _ مكتبة السنة المحمدية _ القاعرة سنة ١٥٩١م .

()

- γχ _ الوافي بالوفيات : صلاح الدين بسن أيسبك الصفدى _ γχ الطبعة الثانية _ باعتنا : س ديدرينغ _ نشـــر فرانز شتايز بقيبادن سنة ١٩٧٤م٠
- γγ _ وفيات الاعيان : شمس الدين أحمد بن خلكان (ت سنة γγ ... دار الصياد _ بيروت سنة ١٣٨٦هـ . ورجعنا لطبعة القاهرة سنة ١٢٩٠هـ ،



فهرس الموضو عــــــات

الصفحية	الموضـــوع
•	شکر و تقدیر
1 _ 1	المقدمسة
	البابالا و ل
	حيـاة الغزالــــي
07-7	الفصل الأول: العصر الذي عاش فيه الفزالي
٣	ر _ الصياة السياسية
٤	أثر الفرق الدينية في تفكك الدولة العباسية
٨	د ولة السلاحقة
11	الحروب الصليبية في عدا العصر
10	٢ _ الحياة الاجتماعية
10	طبقات المجتمع
1.人	اللهو والمجون
۲.	مجالس الوعظ والقصص
71	الإسراف والتهذير
7 4	المرأة في هذا المصر
70	٣ _ الحياة الثقافية
T 0	اتقسام الدولة الإسلامية وأثره على الحركة الثقافية
۲Y	المراكز الثقافية ، ودور الثقافة
¥1	انتشا رالمدارس الإسلامية
٣٥	المدارس النظامية وأثرها

الصفحية	الموضوع
TA	أهم العلوم في عصر الفرالي:
{ •	التفسير
7.3	الحديث
11	الفقيه
٤٦	علم الكلام
٤Å	الفلسفة
Y9 -01	الفصل الثاني _ حياة الفرالي ونشأته:
80	الفزالي في صباه
ે વ	مرحلة الدرسوالتحصيل
11	محاولة الظهور والتقرب إلى الحكام
٣٢	الفرالي في نظامية بفداد
11	أبوحامد صريعاليرض
7 9	رحلات الفييزالى
Y	العودة إلى التدريس في نظامية نيسابور
YY	أبو حامد في رحاب الله
۹٦ - ٨٠	الفصل الثالث _ شيوخ الفزالي وأصحابه وتلاميذه:
Al	الفزالي بين التعلم والتعليم
AT	شيوخ الفزالي
٨٦	أصحابه
**	تلاميذه
40	خلاصة الفصل

	- TOY -	
	الموضوع	الصفحة
	الفصل الرابع _ موالفات الفزالي :	11 97
	أسباب الاضطراب في حصر موا لفات المفزالي	የ
	تصنيف موالفاته وفقا لمناهج متعددة	1
	موا لفات الفزالي في الفقه والأصول	١ - ٢
	مصنفاته في الفلسفة والمنطق)•
	كتبه في التصوف والا عنالة) +0
	كتبه في المقيدة	11-
	كتاب الاقتصاد ومنهجه في البحث	11.
	كتابته للخواص في كتاب المضنون)) \
	إلجام العوام والعودة إلى منهج السلف	711
	خلاصة الفصل	119
l	الفصل الخامس الشك عند الفرالي حياته الفكرية:	171-501
	تعارض آرا الفرالي وسببه) 77
	الفرالي لم يشك في الفايات وإنما شك في الوسائل) 7 4
	أشهر الشكاك في عصر الفرالي وما قبله	170
	الشك في التقليد	771
•	الشك في الحواس	1 7 A
	الشك في المقل) ۲ ۸
	موقف الفرالي من علم الكلام والشك فيه) " {
	موقفه من الفلسفة	١٣٦
	الفزالي والباطنية (مذهب التعليم)	187
	الفرالي والتصوف	1 8 Å

الصفحة	الموضوع
107	الطريق التي لم يسلكها الفرالي
100	خلاصة الفصل
	الباب الثاني
101	آراء الفزالي في الإلميسات
109	منهجنا في البحث في هذا الباب
1 1 2 - 1 7 8	الفصل الأول ــ الاستدلال على وجود الله تعالى
17 8	الائسس التي اعتمد عليها الفرالي في الاستدلال
170	استدلال الفرالي على وجود الصانع
1 Y 1	نقد دليل الفرالي
1 7 7	موقف ابن رشد من هذا الدليل
1 77	موقف شيخ الإسلام ابن تيمية
1 7 9	علما السلف المعاصرون
١٨٠	فكرة الجوعر الفرد وثنية يونانية
1 1 1	الفزالي يصحح مساره ويعود إلى منهج السلف
717-110	الفصل الثاني _ في التنزيمات :
1 47	الصفات السلبية والمخالفة للحوادث عند الائشا عرة
1 A A	صفة القدم
19+	صفة البقاء
198	نفى الموعرية والتحيز
Ì٩Ϋ	نفي الحسمية
199	خفي العرضية
۲ - ۱	موقف السلف من نغي الجسيمة والعرضية

الصفحة	الموضوع
7 • 0	نفي الجهة
7 • 9	نقد الفرالي في قوله بنفي الجهة
779-717	الغصل الثالث _الوحدانية:
3 1 8	توهيد الربوبية وتوهيد الالوهيسة
717	الا شاعرة وتوهيد الربوبيسة
T 1 7	معنى الوحدانية عند الفزالي
. 717	استدلال الغزالي على وهدانية الله
* * 1	الغزالي لم يتعرض لتوهيد الا لوهية
777	توهيد الخواص طبقية صوفية
377	التوهيد كما يقرو السلف
770	الفزالي لم يقل بوهدة الوجود
777	عودة الفزالي إلى منهج القرآن الكريم
7877.	الفصل الرابع موقف المفرالي من الصفات الخبرية
77.	المقصود من الصفات الخبرية
777	العلم بالصفات الخبرية قاصرعلى العلماء عند الفزالي
777	العق ما قال السلف
377	الأُصبع والنزول في رأى الفزالي
የ የ	موقف محرج مع الباطنية القائلين بالتأويل
77 7	الغزالي يميل إلى رأى الإمام أحمد
779	رجوع الفزالي إلى مذهب السلف
137-007	الفصل المخامس موقف الفزالي من روفية الله تعالى:
737	بين المعتزلة والحشو يسة

الصفحة	نيوع	الموة
787	الفزالي لا يختلف عن الا أشا عرة	
7	الغزالي ينفى الحهة ويجيز الروعيسة	
7	الاستدلال على جواز الروعية	
7 £ Y	لماذا تمتنع الروعية في الدنيا ؟	
Y	الرو عيدة عند الغزالي لا تكون بسالبصر	
707	الغزالي يخلب طبين دليل الجواز والوقوع	
707	موقف السلف من الرو ^ع ية	
70 T	تفاوت السرو * ية عند الفزالي	
700	الفزالي تمسك برأيه حتى النهاية	
7 07-YYY	لل السادس _ الصفات العقلية: (صفات المعاني)	القص
70 Y	صفة القدرة ، و عمومها ، و تعلقها	
404	صفة العلم	
يات ۲۵۹	رد الفزالي على الفلاسفة في إنكارهم العلم بالجزئب	
77.	الرد على جهم القاعل بحدوث العلم	
771	صفة الحياة	
177	صفة الإرادة	
777	الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص	
777	عموم الإرادة وتعلقها بسائر الممكنات	
3 7 7	الإرادة غير الائمر غير الرضى	
770	السمع والبصر لا يرهعان إلى العلم	
657	اللإدراك يرجع إلى العلم	
777	هذه الصفات زائدة على الذات	

الصفحية	الموضوع
413	لله المثل الا على
۲Y •	الصفات قائمة بالذات لاتنفك عنها
771	الصفات لا هو ولاغيره
777	صفات الله قديمة
3 4 7	أسماء الله كذلك قديمة
YYY	تعلق الصفات العقلية
77.1— TYX	الفصل السابع _ صفة الكلام:
4.44	الكلام قديم أم حادث ، وما أثارته هذه القضية
۲٨•	رأى المعتزلة في صفة الكلام
1 8 7	الا تشاعرة والقول بالكلام النفسيّ
7 % 7	عرض بقيدة الآراء في صفة الكلام
3 A 7	استدلال الفزالي على ثبوت الكلام
7 X Y .	رأى الغزالي في مشكلة خلق القرآن الكريم
797	معالفة الفزالي لرأى السلف
797	الفزالي لا يقر الاستدلال بالعديث أو الإحماع
790	ويستدل بشعر الاتخطل النصراني
Y 9 Y	يقول الفزالي بخلق القرآن
وسی ۲۹۹	شيخ الإسلام يرد على الغزالي في تصوره لكلام الله لم
۳	الغزالي يقع فيما وقع فيه الفلاسفة من القول بالفيض
W+1	شيخ الإسلام ينتقد ما جاء في مشكاة الانوار
۳•۱	ويرى أن الفزالي عاد أهيرا الى رأى أهل الحديث

	-111
المفحة	الموضوع
711-7-5	الفصل الثامن _ تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد:
٣٠٣	رأى الجبرية
۲ • ٤	رأى المعتزلة
٣ • ٤	الفزالي بين الجبر والاختيار
W . 0	رد الفزالي على الجبرية والمعتزلة
٣٠٦	ميل الفزالي إلى الا شاعرة
W•Y	القول بالكسب
W • A	الفزالي يميل إلى الجبر
٣ • ٩	نقد فكرة الكسب
۳۱ •	الحق ما رآه السلف
*11	شيخ الإسلام يرد على الا شعرى
***-*1 *	الفصل التاسع الجائز في حق الله تعالى :
717	المعتزلة وقولهم بالوجوب والاستحالة على الله
717	جواز خلق العباد وتكليفهم
*1 X	تكليف العباد ما لا يطيقون
77.7	ايلام العباد بغير جناية
* * *	رعاية الا صلح للعباد
٠ ٢٦٣	الثواب والصقاب
" "•	إرسال الرسل
***	صدق الرسول لا يتوقف على المعجزة
377-767	الخاتمــة
777-777	ثبت المراجسع
3 5 7 — 7 7 7	فهرسالموضوعات

* * تـم بحمد اللـــــه *